Kirche und Kultur im Mittelalter

Von

Gustav Schnürer

Dritter Band

EX LIBRIS
KOS
MOS
JOSEPH C. STRAUB.

Kirche und Kultur im Mittelalter

Kirche und Kultur im Mittelalter

Von

Gustav Schnürer

Dritter Band

WITHDRAWN

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

EX LIBRIS PROVINCIAE PRO STUDIO THEOL. S.S. CORDIS JESU.

274.17
273
S362k
v.3

1 9 2 9

Ferdinand Schöningh / Verlag
Paderborn

WITHDRAWN

Gedruckt bei Ferdinand Schöningh / Paderborn

Vorwort.

Daß der Schlußband länger auf sich warten ließ, als ursprünglich angekündigt wurde, wird wohl diejenigen nicht befremdet haben, welche die Forschung über das ausgehende Mittelalter verfolgen. Hier ist die Forschung noch in vollem Flusse, während für die früheren Zeiten des Mittelalters ein gewisser Abschluß eingetreten ist.

Dabei ließ sich im einzelnen während des letzten Jahrzehntes unter den Bearbeitern eine merkwürdige Verschiebung, besonders in Deutschland, beobachten. In den Zeiten vor dem Kriege war das Hauptinteresse der Renaissance-Bewegung zugewendet. Jetzt scheint es vielmehr durch die Mystik in ihrer Überleitung zum Barock in Anspruch genommen zu werden. An erste Stelle suchen diejenigen zu treten, denen die Feststellung des Stimmungs-Inhalts einer Zeit als das wichtigste erscheint, und auf die der allerdings treffend gewählte Titel „Herbst des Mittelalters", den Jakob Huizinga seinem gehaltvollen Werke gab, tiefen Eindruck machte. Zweifelsohne ist damit das Gesichtsfeld wesentlich erweitert worden, wenn auch klärender Nüchternheit noch viele Zukunftsaufgaben gestellt werden.

Indem es galt, die Ergebnisse der neuesten Forschung, soweit als möglich, zu berücksichtigen, verzögerte sich nicht nur der Abschluß dieses dritten Bandes, sondern erschwerte sich auch die an sich nicht leichte Synthese, über die für diese Periode sich erst allmählich eine Übereinstimmung vorbereitet. Die Gegensätze in der Weltanschauung, namentlich insoweit sie religiöse Unterlage hat, verschärfen sich hier, wirken nicht allein zurück von der Verschiedenheit in der Beurteilung der Glaubensspaltung, sondern prägen sich auch in dem Vorschlag aus, die Zeit bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts noch dem Mittelalter zuzuweisen, und werden nicht gemindert sondern vertieft durch die Forderung, daß die Intuition bei der Geschichtsdarstellung das erste Wort zu sprechen habe.

Man wird vielleicht am ehesten einen Fortschritt erzielen, wenn man für die Gesamtbeurteilung des ausgehenden Mittelalters die Zustände in den verschiedenen Ländern vergleichend gegenüberstellt. Dem entsprechend wurde hier nicht nur auf den Vergleich zwischen Nord und Süd besonderer Wert gelegt, sondern auch am Schluß der Hinweis auf Spanien für notwendig erachtet, obschon im übrigen kein Anlaß da war, auf die Glaubensspaltung hier schon einzugehen.

26,087

Nicht leicht wird es den mittelalterlichen Historikern, dem Idealismus derjenigen entgegenzutreten, deren Vorgängern wir die seit den Zeiten der Romantik so emsig betriebene und so großartig methodisch ausgebildete mittelalterliche Geschichtsforschung verdanken. Aber wenn wir neben den glänzenden Bildern auch die düsteren nicht außer acht lassen durften, so mußten wir uns eben dem Los der Geschichtschreiber unterziehen, von dem schon der große englische Chronist Matthaeus Paris, der Benediktinermönch von St. Alban gesagt hat: „Hart ist es, weil die Menschen sich herausgefordert fühlen, wenn das Wahre gesagt wird; wird aber Falsches niedergeschrieben, dann ist es Gott nicht wohlgefällig, der die Wahrredenden von den Schmeichlern scheidet[1]."

Von den Katholiken wird das Mittelalter gewiß immer hochgewertet werden als die Zeit, in der Ideale religiöser Leitung und Ordnung aufgestellt wurden. Die systematischen Wissenschaften der Philosophie, der Dogmatik und des Kirchenrechts werden hier immer grundlegende Normen für ihre Darlegungen finden, aber der Historiker, der nicht zuerst zu zeigen hat, wie es sein sollte, sondern wie es tatsächlich gewesen und geworden ist, kann nicht umhin zu bestreiten, daß das Mittelalter eine ganz ideale Zeit gewesen ist. Aus jeder Generation des Mittelalters selbst können wir auch Verwahrung dagegen vernehmen. Fortwährend wiederholt sich der Gedanke, daß die Zeit für das letzte Gericht reif sei. Nur Nikolaus von Cues, auf den der Optimismus der Renaissance und seiner Reformation wirkt, macht eine bemerkenswerte Ausnahme.

Zur richtigen Einschätzung des Mittelalters gehört immer auch der Hinblick auf die weitere Entwicklung. Darum wäre zu wünschen, daß das Verhältnis von Kirche und Kultur weiter verfolgt würde von dem Mittelalter bis in die Gegenwart, um den Wechsel der Zeiten in der Entwicklung des Abendlandes vollständig vor Augen zu haben. Denn als abendländisches Problem ist das Thema aufzufassen, und abendländische Geschichte zu schreiben, erscheint als ein besonderes Gebot unserer Zeit.

Meinem verehrten und lieben Kollegen, Herrn Professor Oehl, sage ich für seine freundliche und wertvolle Mithilfe bei der Korrekturbogenlesung auch dieses Bandes herzlichsten Dank, den ich außerdem noch reichlich schulde für das ermunternde Interesse, das er von Anfang an dem Werke entgegenbrachte.

[1] M. G. SS. XXVIII, p. 87 n. 4.

Inhaltsübersicht.

V. Buch: Der Niedergang der päpstlichen Macht. Der Ausgang der Feudalkultur.

Allgemeine Kennzeichnung der kirchlichen und weltlichen Bewegung im 14. Jahrhundert: Auseinandergehen des Abendlandes. Festigung der Fürstenmacht. Das Jahrhundert der Juristen. Sorge der Kurialisten um Macht- und Verwaltungsfragen. Weltliches Streben im Kardinalskollegium. Ruf nach Kirchenreform S. 1.

§ 1. Die Kreise der Franziskaner-Spiritualen.

Wahl Coelestins V. Gründe: Sehnen nach dem Engelpapst. Nachwirkung der Prophezeiungen des Joachim von Fiore. Franziskanischer Idealismus S. 9.

Streit um das Testament des hl. Franziskus und sein Armutsideal. Wechsel in der Leitung des Franziskanerordens S. 12. Petrus Johannis Olivi als Vertreter der strengen Armutspraxis S. 17. — Begrüßung Coelestins V durch Jacopone da Todi. Tolerierung der Franziskaner-Spiritualen S. 20.

Abdankung Coelestins V. Opposition der Spiritualen gegen Bonifaz VIII S. 21. Prophezeiungen Olivis über die „fleischliche Kirche" S. 23. — Ubertino von Casale. Jacopones Invektiven. Verfolgung der Spiritualen S. 24. — Die Apostelbrüder S. 30. — Vermittlungsversuche Klemens' V zwischen Spiritualen und Kommunität S. 31. — Brandmarkung der Spiritualen als Fraticellen durch Johannes XXII. Streit um die Armut Christi zwischen Dominikanern und Franziskanern S. 33 — Scheidung in Konventualen und Observanten S. 40.

Einflüsse der Spiritualen in Aragonien: Arnald von Villanova S. 42. — in Sizilien bei König Friedrich S. 43, in Neapel bei König Robert, der Königin Sancia und in Mallorka S. 44.

Dantes Anteil am Kampfe gegen die Verweltlichung der Kirche. Seine Urteile über die Päpste seiner Zeit S. 48.

§ 2. Der Streit um die Machtfülle des Papsttums.

Theorie über das Reich Gottes, geistliche und weltliche Gewalt bis ins 9. Jahrhundert S. 57. — Würdigung des ganzen Streites S. 58 — Ausbildung der Theorie von geistl. u. weltl. Vollgewalt S. 60.

Traktate De praerogativa imperii und Noticia saeculi S. 66. — Determinatio de iurisdictione imperii und De origine imperii S. 67. Dantes Monarchia S. 69.

Streit Bonifaz' VIII mit Philipp d. Schönen S. 73 — Aegidius Romanus S. 77. — Jakob v. Viterbo und Heinrich v. Cremona S. 83 — Quaestio in utramque partem S. 84. — Johannes v. Paris S. 85. — Disputatio inter clericum et militem S. 91. — Pierre Dubois S. 92. — Laienjuristen im Dienste Philipps des Schönen S. 99. — Augustinus Triumphus und Alvarus Pelagius S. 101.

Marsilius v. Padua S. 104. — Ludwig des Bayern Streit mit d. Papsttum S. 108. — Occams kirchenpolitische Schriften S. 111. — Konrad v. Megenberg S. 115. — Ergebnis S. 117.

§ 3. **Die päpstliche Kurie in Avignon und das große Schisma.**

Avignon als päpstliche Residenz S. 118. — Kritik an dem Leben in Avignon: Luzifer-Brief. Petrarca. Birgitta v. Schweden. Johannes de Rupescissa. Alvarus Pelagius S. 120. — Klagen über Pfründenwesen auf dem Konzil v. Vienne S. 123. — Anfänge der päpstlichen Besteuerung S. 124. — Päpstliche Provisionen und Expektanzen S. 125. — Pfründenhandel unter Klemens V. Finanzmaßnahmen Johannes' XXII. Prokurationen. Jus spolii S. 127. — Unwille über Geldforderungen und Pfründenverleihungen, vornehmlich in Deutschland und England S. 132. — Anstößiges Leben unter Klemens VI. Pest. Geißler S. 133. — Innocenz VI. Urban V. Gregor XI S. 136. — Mahnungen der hl. Katharina S. 137. — Treiben der Kardinäle und Kurialen. S. 139. — Beurteilung der Periode von Avignon. Rückkehr nach Rom S. 142.

Wahl Urbans VI S. 144. — Ausbruch des Schismas S. 146. — Sinken der kirchlichen Autorität. Prophezeiungen des Telesphorus. Büßerfahrten. Vincenz Ferrer S. 148. — Versuche zur Beilegung des Schismas. Pisaner Konzil. Drei Päpste und drei deutsche Könige S. 150.

Gärung in England. Peter der Pflüger S. 151. — Wiclif und die Lollarden S. 152. — Hus in Böhmen S. 154.

Reformschriften: De squaloribus, Speculum aureum, De modis uniendi S. 156 — Neues Reformprogramm in Frankreich: Gallikanische Freiheiten S. 158.

§ 4. **Die Spätscholastik und die Blüte der Mystik.**

Rückgang der Universität Paris. Neue Universitäten S. 161. Auflösung der Harmonie des thomistischen Lehrgebäudes. Lull. Bacon S. 162. — Averroismus in Paris und Padua S. 164. — Occams philosoph. System S. 165. Nachwirkung. Streit um die Wege, via antiqua, moderna S. 168. — Naturwissenschaftliche Forschungen der Nominalisten S. 169.

Anschwellen der Mystik bei Cisterziensern, Franziskanern S. 170. Ludolf v. Sachsen S. 171. Angela v. Foligno. Katharina v. Bologna. Katharina v. Siena S. 172. — Mystik der deutschen Dominikaner. Neuplatonische Richtung Alberts und seiner Schüler. S. 173. — Meister Eckhart S. 174. — Tauler S. 177. — Theologia deutsch. Heinr. Seuse S. 179. — Margareta Ebner. Christina Ebner S. 183. — Dominikanerinnenklöster S. 183. Englische Mystik S. 184.

Ruysbroeck S. 185. Gerson S. 187. — Gerhard de Groote. Radewijns. Brüder u. Schwestern des gemeinsamen Lebens. Windesheimer Kongregation S. 188. — Thomas von Kempen und die Nachfolge Christi S. 191. — Nachblüte lateinischer Mystik. Methodische Betrachtung. Gerhart von Zütphen. Mauburnus S. 200. Herz-Jesu-Verehrung S. 201. — Dionysius der Kartäuser S. 202. Die „docta ignorantia" des Nikolaus v. Cues S. 204.

§ 5. **Die feudale Welt. Das kirchlich-religiöse Volksleben.**

Erschütterung des militärischen Prestiges der Ritter S. 206. — Die Aufhebung der Templer. Das Erlahmen der Johanniter und Deutschherren. Schwäche gegenüber den Türken S. 207. — Veräußerlichung der ritterlichen Gesellschaft in gespreiztem Spiel. Ausnahmestellung der Christine von Pisan. Ihre Verteidigung der Frauenehre gegen den Rosenroman S. 211. — Gründung von Liebeshöfen und neuen Ritterorden S. 214. — Kleiderluxus und verstiegener Festprunk S. 216. — Grausamkeit und wilde Fehdelust. Üble Lage des niederen Adels S. 217. — Bedrückung der Bauern. Bauernaufstände. Düstere Zeitstimmung S. 219.

Wertvolles Erbe der Feudalkultur: Formen des gesellschaftlichen Verkehrs S. 220. — Anregung zu künstlerischem Schaffen S. 221. — und zur Ausbildung ständischer Verfassung S. 223.

Feudale Bischöfe: In Frankreich üble Nachwirkung des 100jähr. Krieges S. 225. — In Deutschland die Kirche Versorgungsanstalt des hohen und niederen Adels S. 226 — Besitzergreifung der reichen Klöster durch den Adel. Zu viel Klöster S. 229. — Reformklöster S. 230. — Gottbegeisterte Prediger S. 231. — Mißstände im Weltklerus. Gegensätze in den Städten S. 232. — Gute Geistliche. Eifer im Predigen. Belehrungs- und Erbauungsschriften. Förderung des Buchdrucks. Verbreitung der Bibel S. 235.

Glaubensfreudigkeit des Volkes S. 239. — Fortsetzung der Kirchenbauten. Spätgotik S. 240. — Leben und Ausstattung in den Kirchen S. 241. — Prozessionen und Monstranz S. 244. — Vordrängen von Phantasie und Gefühl in dem religiösen Leben. Niederschlag davon in der Kunst S. 245. — Geistliche Schauspiele S. 246. — Totentanz S. 249. — Sterbebüchlein. Armenbibel. Speculum humanae salvationis S. 250. — Darstellung der Glaubensgeheimnisse: Dreifaltigkeit. Gregoriusmesse. Bilder vom Lebensbrunnen und von der mystischen Kelter S. 252. — Marien- und Anna- Bilder S. 254. — Streit um die Unbefleckte Empfängnis. Defensorium des Dominikaners Franz v. Retz S. 255. — Realismus in den Darstellungen aus dem Leben des Heilands und der Mutter Gottes S. 256.

Schattenseiten im religiösen Leben. Aberglaube in der Heiligen- und Reliquienverehrung S. 257. — Glaube an Zauberkünste S. 260. — Hexenwahn. Verschärftes Vorgehen durch Inquisitionsgerichte. Aufkommen der Bezeichnungen Hexe und Vauderie. Spätscholastik über Hexen S. 261. — Hexenprozeß in Arras S. 265. — Hexenbulle Summis desiderantes. Hexenhammer S. 265. — Disharmonie und Stagnation. Ungelöste Aufgaben im Südosten S. 267.

VI. Buch: Das Ringen um die Kirchenreform. Die Renaissance.

Ausgang der Konzilsbewegung. Das Papsttum und die Renaissance. Harmonie zwischen Renaissance und Kirche in der Barock-Kultur. Die Führung fällt Spanien zu S. 269.

§ 1. Die Reformkonzilien. Die Ansätze zur Staatskirchenhoheit.

Berufung des Konstanzer Konzils. Besuch und Organisation des Konzils S. 272. — Flucht Johannes' XXIII. Beschlüsse von der Superiorität des Konzils. Berufung des Konzils durch Gregor XII. Verzicht desselben S. 275. — Absetzung Benedikts XIII. — Aburteilung des Hus S. 276. — Reformdekrete. Wahl Martins V. Ende des Schismas S. 278. — Konkordate. Schluß des Konzils. Rückkehr Martins V nach Rom S. 279. — Würdigung der Konzilsarbeiten S. 280. — Hussiten-Kriege S. 282.

Pontifikat Martins V. Bernardin v. Siena. Francesca Romana S. 283. — Papst Eugen IV und das Baseler Konzil S. 288. — Abmachungen mit den Hussiten S. 291. — Unionsverhandlungen mit den Griechen zu Florenz S. 292. — Wahl Felix' V S. 293. — Pragmatische Sanktion von Bourges S. 294. — Neutralität der deutschen Kurfürsten. Fürstenkonkordate. Wiener Konkordat S. 297. — Schluß des Baseler Konzils S. 299.

Fortdauer der revolutionären Stimmung mit der Reformbedürftigkeit. Confutatio primatus papae S. 300. — Die Reformation Sigismunds S. 301. — Jubilaeum von 1450. Sendung des Kardinals d'Estouteville nach Frankreich, des Nikolaus Cusanus nach Deutschland S. 302. — Des Cusanus Urteil über seine Zeit als die Zeit der Bußprediger S. 303. — Johann v. Capristano S. 304. — Wandel der Zeiten S. 305.

§ 2. Die Anfänge des Humanismus und der Renaissance in Italien.

Bezeichnungen Humanismus und Renaissance S. 306. — Das Charakteristische der Bewegung: Italien will die geistige Führung übernehmen S. 309. — Voraussetzung: der wirtschaftliche Aufschwung der italienischen Städte S. 310. — Gegensatz gegen frühere Zeiten S. 311. — Philologen führend S. 312 — Stellung zur Kirche S. 312.

Dante S. 314. — Petrarca S. 315. — Cola di Rienzo S. 321. — Boccaccio S. 321. — Emanzipation der Gesellschaft von der Kirche S. 323. — Coluccio Salutati S. 323. — Streit mit Giovanni von S. Miniato und Dominici S. 324. — Chrysoloras S. 326. — Anregung durch die Konzilien von Konstanz, Basel, Florenz. Suchen nach Handschriften. Poggio S. 326. — Plethon. Bessarion. Marsiglio Ficino S. 328. — Cosimo de'Medici. Florentinische Staatskanzler S. 329. Kreis um Traversari S. 330. — Der hl. Erzbischof Antonin v. Florenz S. 332.

Humanisten am Hofe des Königs Alfons von Neapel S. 333. — Valla S. 333. — Beccadelli S. 337. — Vittorino da Feltre S. 338. — Schwächen und

Einseitigkeiten der neuen Bewegung S. 339. — Neue Aufgaben der Kirche S. 342.

Verbreitung der Bewegung außerhalb Italiens: in Deutschland. Karls IV Beziehungen zu Cola di Rienzo und Petrarca S. 343. — Berufung des Paolo Vergerio und des Enea Silvio Piccolomini S. 344. — Ungarn und Polen: Johannes Vitez. Sbigniew Olesnicky S. 346. — England S. 347. — Frankreich: Jean de Montreuil. Nicolas de Clémanges S. 348.

Künstlerische Bewegung parallel der literarischen S. 350. — Erste Neuerungen in Plastik und Malerei, später in Baukunst S. 351. — Realismus und Individualismus Kennzeichen der neuen Kunst S. 352. — Italienisches Verhältnis zur Gotik S. 352. — Renaissance und Gotik als kirchliche Kunst S. 354. — Palastbauten S. 356. — Dekorationskunst S. 356.

Niccolò Pisano und sein Sohn Giovanni S. 357. — Giotto S. 357. — Allegorische Fresken in S. Maria Novella. Sieneser Schule S. 359. — Gemälde im Campo santo in Pisa S. 359. — Brunelleschi. Alberti S. 360. — Masaccio. Filippo Lippi S. 361. — Donatello S. 361. — Luca und Andrea della Robbia S. 362. — Fra Angelico S. 362.

§ 3. Die Päpste in der Zeit der Renaissance.

Gegensätze und Problematik der Zeit zwischen 1450 und 1550 S. 365. — Pontifikat Nikolaus' V S. 366. — Calixt III. Pius II S. 369. — Paul II S. 371. — Sixtus IV S. 373. — Innocenz VIII S. 378. — Alexander VI S. 380. — Savonarola S. 384. — Macchiavelli S. 391. — Julius II S. 393. — Leo X S. 395. — Hadrian VI S. 398. — Klemens VII S. 401.

Wiedergewinnung der Kunst für kirchliche Ideale. Leonardo da Vinci. Sandro Botticelli. Fra Bartolommeo S. 402. — Raffael. Michelangelo S. 403. — Der neue Kapitalismus in Verein mit kirchlicher Gesinnung: Jakob Fugger S. 404. — Humanismus bei kirchlichen Vertretern S. 405. — Neue Gesellschaftsformen in einwandfreier Ausbildung: Castiglione S. 406. — Reformkreise der Oratorien S. 406. — Harmonische Verbindung des Alten und Neuen nicht in Italien, sondern in Spanien S. 407.

§ 4. Spaniens Aufstieg und katholische Restauration.

Die Eroberung der Weltmeere durch Portugal und Spanien. — Blüte Portugals unter Emmanuel dem Großen. Camoës. — Columbus S. 407.

Spaniens Macht und Tatendrang. Realismus und Idealismus S. 409. — Die spanischen Bischöfe: Johannes a S. Facundo. Ximenez de Cisneros. Fernando de Talavera. Juan d'Avila. Ludwig von Granada. Johann von Gott. Thomas von Villanova. Bartolomé de Las Casas S. 410.

Religiöse Schriftsteller und Mystiker: Alonso de Madrigal. Kardinal Ximenez. Garcia de Cisneros. Alonso de Madrid. Francisco de Osuna. Bernardino de Laredo. Juan d'Avila. Ludwig von Granada. Hl. Theresia. Johannes vom Kreuz S. 414.

Humanismus in Spanien. Cortegiano. Erasmus. — Joh. Ludwig Vives S. 416.

Spaniens Kampf um die kirchliche Erneuerung. Ignatius von Loyola. — Dominikaner. Franz von Vittoria. Melchior Cano. Dominicus de Soto. Franz Suarez. — Konzil von Trient S. 419.

Barock-Kultur. Anfänge. Die spanische Nation führend. Cervantes. Lope de Vega. Calderon. Murillo. Abraham a Sancta Clara. Ausgang der Barock-Kultur S. 422.

Ausblick in neueste Zeit und Gegenwart S. 426.

Quellen und Literatur S. 431 ff.

Register S. 451 ff.

Fünftes Buch.

Der Niedergang der päpstlichen Macht. Der Ausgang der Feudalkultur.

Der Zug, welcher in der kirchlichen Bewegung des 14. Jahrhunderts hervortritt, ist der Niedergang der päpstlichen Macht. In fast jähem Wechsel ändert sich die äußere Stellung des Papsttums. Während der Anfang des 13. Jahrhunderts mit einem Innozenz III. den Höhepunkt der päpstlichen Macht zeigt, der das Hohenstaufengeschlecht unterliegt, beginnt bereits am Ende des 13. Jahrhunderts plötzlich mit Bonifaz VIII. der Niedergang, sinnfällig eingeleitet durch die Schmähung, die dieser Papst zu Anagni erleidet, und für die seine Nachfolger keine Genugtuung erlangen. Auf Anagni folgt vielmehr die Residenz der Päpste in Avignon, das avignonische Exil, auf dieses das große Schisma, bei dem zuletzt drei Päpste sich um die oberste kirchliche Autorität streiten und die abendländische Christenheit in eine unbeschreibliche Zerrissenheit und Verwirrung bringen.

So wenig erkannte man die Zeichen der Zeit, daß in dem 14. Jahrhundert gerade Theoretiker sich erhoben und den Umfang der päpstlichen Gewalt in einem schrankenlosen Maße festzulegen suchten. Sie vermehrten aber dadurch nur den Gegensatz zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, der viele Herzen drückte und zerriß, die Einen zu haßerfüllter Auflehnung und Leugnung der kirchlichen Autorität, die Anderen zu scheuer Zurückziehung aus der argen Wirklichkeit in die zartem Gemüte entsprossenen Gedanken frommer Mystik führte. Im 14. Jahrhundert beginnt schon der große Abfall von der Kirche in der Person eines Wiclif, in dem Angriff auf das Papsttum durch Marsilius von Padua, kündet aber auch Jan van Ruysbroeck die Grundlage des frommen, gemeinsamen Lebens durch den Preis der heiligen Gelassenheit, und seinen Bahnen folgt dann ein Thomas von Kempen, dessen Büchlein von der Nachfolge Christi noch heute Tausenden von frommen Christen wie kaum ein Buch der Gegenwart zu Herzen spricht.

Während die kirchliche Bewegung uns dieses widerspruchsvolle, mehr düstere als helle Bild bietet, sehen wir auf dem Gebiete der weltlichen Kultur eine weiter aufwärts gehende Bewegung, die

freilich auch nicht der Schatten entbehrt. Der Wohlstand, der Geldverkehr, der Reichtum und Luxus nehmen zu. Die Städte wachsen und mehren sich innerlich und äußerlich. Zu den alten Universitäten kommen neue Stätten der Wissenschaft hinzu. Männer, die auf den Universitäten ihre gelehrte Bildung erhielten, werden die Führer im literarischen Streit und die Werkzeuge der staatlichen Macht, die ein Fürst nach dem andern sich einrichtet. Frankreich, das unter dem Enkel Ludwigs des Heiligen, Philipp dem Schönen, am weitesten voran war, wird zwar in seiner politischen Entwicklung lange aufgehalten durch den Ausbruch des 100jährigen Kampfes mit England. Währenddessen bereiten sich aber die Pyrenäenstaaten die Grundlage für die Macht vor, mit der sie am Ende des Mittelalters dastehen. Italien zerfleischt sich weiter durch bittere Kämpfe zwischen seinen Städterepubliken, dem Kirchenstaat und den beiden unteritalienischen Staaten Neapel und Sizilien. Deutschland ist in offenbarem Rückgang. An seinem Rande bröckeln einzelne Gebiete ab. Die kaiserliche Würde weiß sich nur in Verbindung mit landesfürstlicher Macht zu behaupten, wirkt aber deshalb nur als Zankapfel zwischen den Landesfürsten, die eifersüchtige Gegner in den Städten haben. Zugleich sehen wir die östlichen Staaten der abendländischen Christenheit, Ungarn, Polen, eine Zeitlang auch noch den Deutschordensstaat in erfreulichem Aufstreben und die nordischen Staaten durch ihr Zusammenschließen einen neuen Machtfaktor bilden.

In dem Gefüge der abendländischen Welt geht aber innerlich eine wesentliche Veränderung vor sich, die mit dem Niedergang der päpstlichen Macht in Zusammenhang steht. Das Sinken der päpstlichen Autorität folgt dem Zusammenbruch des mächtigen Herrschergeschlechts der Staufer auf dem Fuß und wird begleitet von dem Rückgang der Kaisergewalt. Indem beide internationale Faktoren, Papsttum und Kaisertum, an Macht und Einfluß zurückgehen, lockert sich die ideale Einheit des christlichen Abendlandes, die äußerlich in dem Bund zwischen Kaisertum und Papsttum hatte zum Ausdruck kommen sollen. Das Zeitalter der Kreuzzüge war zur Neige gegangen, und es hielt schwer, seinen Geist wieder zu erneuern, so sehr man auch darum bemüht war. Die ungünstigen Folgen davon zeigen sich bald im Osten. Nicht nur in Kleinasien pflanzen die Türken die Herrschaft des Islams wieder auf. Die byzantinischen Herrscher können ihnen auch den Übergang nach Europa nicht mehr wehren, und mit der Besiegung der Serben auf dem Amselfeld im Jahre 1389 ist die Türkenherrschaft auf der Balkanhalbinsel gesichert, der Fall Konstantinopels und das weitere Vordringen der neuen Feinde christlicher Kultur der Donau entlang nur noch eine Frage der Zeit. Die Niederlage, welche das von König Sigismund geführte Kreuzheer 1396 bei Nikopoli an der Donau erleidet, öffnet dem Abendlande wohl die Augen über die

Türkengefahr, vermag aber keine wirksame Abwehr in die Wege zu leiten, offenbart nur die Ohnmacht und Veräußerlichung der feudalen Ritterwelt.

An Stelle der internationalen zusammenfassenden Bewegung, welche die Zeit der Kreuzzüge beherrschte, tritt schon seit dem 13. Jahrhundert im Abendlande eine auseinandertreibende nationale Bewegung in den Vordergrund, die sich auf die nun bewußt vertretene sprachliche Verschiedenheit stützt. Die lateinische Sprache wird verdrängt durch die nationalen Sprachen. Dante, der das Imperium hochhielt als das Symbol der abendländischen Einheit, beklagte das, begründete aber selbst durch seine italienischen Schriften mit Petrarca und Boccaccio die italienische Schriftsprache. Die deutsche Sprache zeigt ihr Vordringen auf Kosten der lateinischen Sprache in den Rechtsbüchern und Gesetzen. Der in niedersächsischer Sprache geschriebene Sachsenspiegel des Eike von Repgow stammt aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Im Jahre 1240 tritt uns in einer Urkunde Konrads IV. die älteste deutsche Königsurkunde entgegen. Die erste deutsche Darstellung der Reichsgeschichte in Prosa ist die sächsische Weltchronik, deren älteste Ausgabe bis 1248 reichte. Dem 13. Jahrhundert gehören die beiden ersten großen Memoirenwerke in altfranzösischer Sprache von Villehardouin, dem Teilnehmer am 4. Kreuzzug, und Joinville, dem Gefährten Ludwigs des Heiligen, an, wie auch die großen Rechtssammlungen in altfranzösischer Sprache, die Assises de Jérusalem des cyprischen Ritters Philippe de Novare und die Coutumes de Beauvoisis des Bretonen Philippe von Beaumanoir. In England verschmolz die Schicht der normannisch-französischen Eroberer verhältnismäßig schnell mit den angelsächsischen Untertanen zu einer Nationalität, die ihre konstitutionelle Grundlage in der Magna charta libertatum des Jahres 1215 erhalten hatte und deren Sprache die englische Mischsprache wurde. Das erste offizielle englische Schriftstück ist die Proklamation Heinrichs III. von 1258. Das Englische wurde dann bald Gerichtssprache. In Spanien zeigt sich die Volkssprache in offiziellem Gebrauche zuerst in dem Fuero von Aviles vom Jahre 1274 und den von Ferdinand dem Heiligen veranstalteten Übersetzungen des Westgotenrechts, zu denen dann der gelehrte König Alfons X. (1252—84) seine Opusculos legales hinzufügte. Die nationale Sonderentwicklung wurde dort viel straffer, wo ihr eine nationale Staatenbildung zur Seite ging, wie in Frankreich und England und zuletzt am entschiedensten in Spanien, während Deutschland politisch sich zersplitterte durch den Zerfall in Territorialstaaten.

Diese durch nationale Verschiedenheiten und Empfindlichkeiten geschiedenen Staaten wahren eifersüchtig ihre Selbständigkeit, denken nur an ihre eigenen Interessen. Die an ihrer Spitze stehenden Fürsten gelangen durch die Entwicklung eines allein von ihnen

abhängigen Beamtentums, Erfassung der immer reichlicher fließenden Geldmittel und Organisierung neuer militärischer Kräfte dazu, in ihrer Hand die staatliche Macht zu einer solchen Höhe zu entwickeln, daß die alten feudalen Kräfte wie die von den Städten vertretenen demokratischen Elemente sich ihnen beugen müssen. Sie verwerten dafür die alten Lehren des römischen Rechts von der Hoheit des Staates, der unbegrenzten Gewalt des Herrschers, und als Werkzeuge bieten sich ihnen hauptsächlich diejenigen an, welche das römische Recht auf der Universität von Bologna oder den andern Universitäten studiert hatten, die Legisten, die jetzt den obersten Stand der Bürgerlichen bilden. War das 13. Jahrhundert das Jahrhundert der scholastischen Theologen und Philosophen, so ist das 14. Jahrhundert das Jahrhundert der Juristen, der Dekretisten und Legisten. Nach juristischen Gesichtspunkten werden die Fragen, die da auftraten, vornehmlich behandelt. Da die Rechtsfragen meist in Machtfragen ausmünden, so steht überall der Streit um die Macht im Vordergrund. Dabei ist es die staatliche Macht, die siegreich vordringt. Sie lebt zuerst wieder auf mit den Ideen des Altertums, die neu erweckt werden.

Es hängt damit zusammen, daß eine moderne Staatsverwaltung uns im Abendland zuerst dort entgegentritt, wo die antiken Traditionen am wenigsten abgebrochen waren, wo auch die alte Geldwirtschaft weniger als sonstwo aufgegeben worden war, in Süditalien. Dort hatten die Byzantiner mit ihrer nach altem Muster fortgeführten Staatsverwaltung bis ins 11. Jahrhundert geherrscht, und neben ihnen waren die Araber in Sizilien zur Herrschaft gekommen, die in ihrer Staatsverwaltung auch auf den alten Traditionen fußten. An diese byzantinisch-arabischen Traditionen knüpften zuerst die Normannen an, die an Stelle der Byzantiner sich seit dem 11. Jahrhundert auszubreiten begannen. Besonders tat dies König Roger II. (1101—54), dessen Staat ein Abbild des römisch-byzantinischen Staates ist, der durch seine Beamtenorganisation und Finanzverwaltung das Vorbild für den modernen Staat sein sollte. Eine weitere Entwicklung dieses unteritalienischen Staates kennzeichnet der Erlaß der berühmten Konstitution von Melfi im Jahre 1231 durch Kaiser Friedrich II. Diese Konstitution durchzieht als leitende Idee die straffe Organisation des Beamtentums, durch welches Friedrich II. das feudale System zurückdrängen und als unumschränkter Herrscher nach den Grundsätzen des römischen Rechts regieren wollte. Die Beamten sind nicht durch ihre Geburt im Lande hervorragende Feudalherren, sondern vom König allein ausersehene und ernannte, meist bürgerliche oder dem kleinen Adel angehörige Juristen, die der König jederzeit absetzen kann. Die Konstitution von Melfi regelt hauptsächlich die Fragen, welche diese Beamten betreffen, wie sie ihr Amt zu führen haben und zur Rechenschaft gezogen werden sollen. Nach diesem Muster büro-

kratischer Regelung bildeten sich die modernen Staaten, ohne daß sie aber sich direkt an das Vorbild von Unteritalien hielten.

Der unteritalienische Staat konnte nicht von selbständiger Bedeutung werden, da er als Lehnstaat des Papstes, der einer mächtigeren Stütze bedurfte, nur in Anlehnung an eine fremde Macht bestehen konnte. Als Friedrich II. im Kampfe mit dem Papsttum zusammenbrach, kam das unteritalienische Königreich an den Bruder des französischen Königs, jenen Karl, der die Dynastie der Anjous dort begründete, von deren Herrschaft sich aber Sizilien durch die sizilianische Vesper losriß, um erst unter Aragonien, dann unter einer aragonischen Nebenlinie eigene Wege zu gehen. Durch die Verbindung mit Neapel trat Frankreich als führende Macht an der Seite des Papsttums auf. In Frankreich kam das von seinen Königen in zäher Ausdauer aufgebaute neue Staatsgebäude, das die heilige Gestalt Ludwigs IX. veredelt hatte, am kräftigsten zur Entwicklung, denn es wurde hier besonders befestigt durch die Bande nationaler Einheit, die der Gegensatz gegen England nur stärkte.

Die Kurie unterschätzte die Macht, welche die neuen Staaten und insbesondere Frankreich erlangten, als sie es auf einen schweren Machtkonflikt ankommen ließ, der damit endigte, daß sie dem Staate sich ganz anheimgeben mußte, den sie ihre Überlegenheit als internationaler Machtfaktor hatte fühlen lassen wollen. In Avignon suchten die Päpste, dem Beispiele der Staaten folgend, ihre Finanz- und Beamtenorganisation scharf auszubilden und zu konzentrieren. Ein riesiger Beamtenapparat wurde geschaffen, mit dem die ganze Kirche geleitet werden sollte. Aber das war nicht der Weg, auf dem die Achtung vor dem Oberhaupte der Kirche erhöht und die Liebe zu dem Nachfolger Petri wieder erworben werden konnte. Man fühlte es allgemein, daß der innere Geist nicht mehr in dem Maße da war wie in früheren Zeiten, in denen Rom durch die Leitung einer inneren kirchlichen Reform sich verjüngt und eine geistige Macht erlangt hatte, die juristische Formeln und administrative Maßnahmen allein nicht aufrecht erhalten konnten. Blieb auch Rom weiter der Wächter der kirchlichen Lehre, so fühlten nur zu viele, daß Rom nicht mehr das Zentrum innerer Reformgedanken war. Die Männer, die dem Papste bei der Regierung der Kirche zur Seite standen, wandten den politischen und den Machtinteressen ihre ganze Aufmerksamkeit zu, und außerdem dachten sie vor allem, mehr als billig und erlaubt war, an die Vermehrung ihrer Einkünfte und die Erhöhung ihrer Familie. Ihr Beispiel aber wirkte nach allen Seiten.

Denn die Bedeutung des Kardinalskollegiums war andauernd im Steigen, seit ihm das Papstwahldekret Nikolaus' II. 1059 das maßgebende Wort bei der Papstwahl zugesprochen hatte. Alexander III. hatte 1179 das bis dahin formell noch bestehende Zustimmungs-

recht des übrigen Klerus und des Volkes aufgehoben, so daß die Kardinäle allein den Papst zu wählen hatten. Zugleich bestimmte derselbe Papst, daß zur Papstwahl zwei Drittel der Stimmen der Kardinäle notwendig wären, die in die drei Klassen der Kardinalbischöfe, Kardinalpriester und Kardinaldiakone zerfielen. Die Kardinäle aber bildeten nicht nur den Wahlkörper, von dem die Kirche das neue Oberhaupt erhielt, sondern standen auch als Regierungskolleg dem Papst zur Seite. So hob sich ihre Stellung über die der Bischöfe, und seit der Zeit Alexanders III. sehen wir in steigendem Maße auswärtige Bischöfe, auch Erzbischöfe in das Kolleg der Kardinäle als Kardinalpriester und bisweilen auch als Kardinaldiakone eintreten. Vom 13. Jahrhundert an steigt ihr Ansehen als Ratgeber der Päpste besonders bei den weltlichen Herrschern, die das Gewicht der kurialen Entscheidungen in politischen Fragen erkannten. Sie heißen die Säulen der Kirche, die Türangeln (cardines) der Welt. Auch Nachfolger der Apostel nannte man sie, wobei aber doch die Unterscheidung gemacht wurde, daß man sie nur als Nachfolger der Begleiter des auf Erden wandelnden, noch nicht auferstandenen Erlösers ansah, während die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel in deren Stellung nach der Auferstehung des Herrn galten.

Die Zahl der Kardinäle war im 13. Jahrhundert nicht hoch, durchschnittlich 12. Im 14. Jahrhundert betrug sie 20. Je geringer die Gesamtzahl war, desto höher schätzte man den Einfluß der einzelnen, der sich vornehmlich bei den unter dem Vorsitz des Papstes stattfindenden Konsistorien geltend machte, wo alle wichtigen Fragen zur Sprache kamen, auch die der hohen Politik, für welche die Papstwahl immer eines der wichtigsten Ereignisse war, auf das man mit größter Spannung wartete. Um so schwerer wurde es für die nach verschiedenen Richtungen auseinander gehenden Wähler, sich zu einen. Als Zwangsmittel zur Einigung wandte man zuerst in Perugia 1216 nach dem Tode Innocenz' III. und dann auf dem Palatin im Jahre 1241 nach dem Tode Gregors IX. das Mittel der Einschließung, das Konklave, an, einen Modus, der schon vorher bei Wahlen italienischer Kommunen, besonders in Venedig und Piacenza üblich war und 1274 durch das 2. Lyoner Konzil für die Zukunft festgelegt wurde[1]. Die Notwendigkeit einer solchen Zwangsnahme begreift man, wenn man erwägt, wie lange es damals oft dauerte, bis eine Papstwahl zustande kam. So war, wenn man die Vakanzen von 1241 bis 1305 zusammenzählt, der Päpstliche Stuhl in 64 Jahren ungefähr 10 Jahre lang unbesetzt, was für die Regierung der Kirche große Mißstände zur Folge hatte. Die

[1] Vgl. K. Wenck, Das erste Konklave der Papstgeschichte 1241. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken XVIII (1926), 101 ff. E. Ruffini Avondo, Le origini del Conclave papale. Atti d. Accad. di Torino LXII (1927), 261 ss.

Schwierigkeiten hingen mit dem Bestreben der um Italien streitenden Mächte zusammen, einzelne Mitglieder des Kardinalskollegiums zu gewinnen, denen sie dafür sogar Zahlungen ausstellten.

Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts unterschied man deutlich unter den Kardinälen nationale Parteien. Den italienischen Kardinälen, die darauf bedacht waren, ihren Familien oder Heimatsstädten zu dienen, standen in wachsender Stärke die französischen Kardinäle gegenüber, bei denen man wieder die Gruppe der dem König von Neapel ergebenen und die südfranzösischen unterschied. Die Päpste suchten vielfach sich den Parteiungen zu entziehen, indem sie Personen ernannten, die ihnen ganz ergeben waren. So kreierten sie oft zu Kardinälen Nepoten, womit sie auch die Interessen der eigenen Familie bedachten.

Aber alle Kardinäle hatten auch gemeinsame Interessen. Sie gingen namentlich auf die Vermehrung ihrer Einkünfte aus, die sich aus den mageren Einnahmen ihrer Titelkirchen, aus ihrer seit dem 12. Jahrhundert gemeinsamen Kammer und aus reichen Pfründen in allen Ländern zusammensetzten. Bedenklich wurde ihre Interessengemeinschaft, als sie begannen, im Konklave dem von ihnen zu Wählenden Bedingungen aufzustellen. Die erste dieser Wahlkapitulationen ist aus dem Jahre 1352. Damit war die Gefahr vorhanden, daß die Freiheit des Papsttums beschränkt wurde, eine Gefahr, die allen Augen zur Zeit des großen Schismas offenbar wurde.

Aber auch sonst war das Beispiel, das die Kardinäle dem hohen Klerus in ihrem Streben nach Vermehrung der Einkünfte, nach Luxus und Begünstigung ihrer Angehörigen oder Interessensphären gaben, ein verhängnisvolles. Konnte man auch vom Standpunkte der Förderung materieller und geistiger Kultur manchen von ihnen Anerkennung aussprechen, vom höheren Interesse der Kirche aus war dies nicht das erste, was von ihnen verlangt wurde. Macht, Einfluß, Einkommen waren Ziele, die nur zu sehr egoistischen Bestrebungen galten und im hohen Klerus weithin nachgeahmt wurden. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts wurde das nicht besser, sondern schlimmer. Aus der Mitte der Kardinäle gingen kaum Anregungen hervor, welche den Prälaten eine tiefere kirchliche Auffassung beibringen konnten. An Erkenntnis der Übelstände fehlte es nicht, aber an heroischen Beispielen der Entsagung und Selbstlosigkeit. Ein französischer Kardinal, Johannes Monachus, der zur Zeit des Streites des Papstes Bonifaz VIII. mit Philipp dem Schönen eine wenig ehrliche Rolle spielte, fällt in einer Glosse zu einer Dekretale Bonifaz' VIII. (Super cathedram) über die Prälaten seiner Zeit das harte Urteil: „Heute sehen sie ihre Herden so an, daß niemand von ihnen oder leider nur ganz wenige darauf ausgehen, sie zu weiden, sondern alle daran denken, sie zu scheren, sie auszumelken, nicht sie zu nähren; um Milch und Wolle sorgen sie sich,

nicht um das Schaf.“ Darum würden die Prälaten weidende Hirten genannt, nicht weil sie aktiv, sondern weil sie passiv weiden[1].

Es begann den Männern der Kirche von oben bis tief nach unten an dem inneren Schwung zu fehlen, ohne den am wenigsten das religiöse Leben auszukommen vermag. Die Fürsorge, die der hohe Klerus der Förderung von geistiger und materieller Kultur zuwandte, konnte dafür kaum entschädigen. Vielleicht war es eine natürliche Reaktion. Nach dem großen religiösen Aufschwung, der in den Zeiten der Kreuzzüge, der Entstehung der Bettelorden, der Hochblüte der Scholastik, dem Aufkommen der Gotik sich gezeigt hatte, trat eine Erschlaffung ein, ein nüchternes Arbeiten für irdische, selbstische Ziele. Überall zeigt sich ein Nachlassen, auch auf dem Gebiete der theologischen und philosophischen Arbeiten des 14. Jahrhunderts. Als der theoretische Streit um die Machtfülle des Papstes einsetzte, vermochte man keine lebendigen idealen Werte mit in die Wagschale zu legen, und so sah die Gegenseite nur Machtansprüche, denen sie ihre realen Machtfaktoren entgegensetzte. Die Opposition, die allenthalben gegen die kirchlichen Steuern und Abgaben vorhanden war, fand reichliche Argumente für ihre Propaganda, indem sie auf Genießer von Pfründen hinwies, deren Arbeit man vermißte. Die Emanzipation der gebildeten Laien, welche Stellungen sich verschaffen wollten, die nur Geistliche bisher einnahmen, das Ankämpfen der städtischen Bürger gegen die Privilegien des Klerus schuf eine Stimmung, welche die Waffen kirchlicher Disziplin stumpfer machte. Lauter nur erscholl der Ruf nach Reform der Kirche von Berufenen und Unberufenen, bis er am Ende des Jahrhundertes alle anderen Wünsche und Forderungen übertönte.

Auch in dieser Zeit gab es wohl solche, die die christlichen Ideale erkannten und pflegten und die geeignet gewesen wären, eine Reform herbeizuführen, wie einst im 11. Jahrhundert, aber ein unglückliches Verhängnis waltete über ihnen, indem sie teils von oben nicht die nötige Leitung und Förderung erhielten, teils sich durch ihre Schwärmereien so kompromittierten, daß es ihren Gegnern nicht schwer war, sie zum Stillschweigen oder Leiden verurteilen zu lassen.

Die Spannung, die zwischen Kulturbejahung und selbstlosem idealen Verzicht auf irdische Güter zum Wohle der Menschheit vorhanden sein muß, war zuungunsten der idealen Richtung verschoben, und es wurde immer schwieriger, sie wiederherzustellen, je mehr die materielle Kultur stieg und der Idealismus nachließ.

[1] Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. 137.

§ 1. Die Kreise der Franziskaner-Spiritualen.

Eine seltsame Szene sah am 27. Juli 1294 die mittelitalienische Stadt Aquila, die damals an der Grenze zwischen dem Königreich Neapel und dem Kirchenstaat lag. Der Anjou-König Karl II. von Neapel und sein von einem päpstlichen Legaten mit der ungarischen Krone gekrönter Sohn Karl Martell führten am Zügel einen Esel, auf dem ein zum Papste gewählter 70jähriger Eremit, Peter von Murrone, in ärmlichster Kleidung seinen Einzug hielt. Man hatte den Einsiedler heruntergeholt von der obersten Spitze des Monte Majella in der Bergwildnis der Abruzzen, wo er in enger Klause sein der Askese geweihtes Leben hatte beschließen wollen. Welch tiefen Eindruck die Nachricht von der Wahl dieses als Heiligen verehrten Asketen auf die breiten Kreise des Volkes machte, konnte man bald sehen. Als er am 29. August in Aquila als Cölestin V. mit der Papstkrone gekrönt wurde, war von allen Seiten eine außergewöhnlich große Volksmenge zusammengeströmt.

Der Dominikaner Tolomeo von Lucca, der dabei war, gibt ihre Zahl auf 20 000 an und sagt dazu: „Man staunte darüber, weil diese Scharen mehr gekommen waren, um den päpstlichen Segen zu erhalten als um Pfründen zu erwerben[1].“ Die in die Geheimnisse der Wahl Eingeweihten staunten selber, wie es zur Erhebung dieses weder durch Wissenschaft noch Abstammung, noch Aufsehen erregende Handlungen berühmten, allein durch sein frommes Einsiedlerleben hervorragenden Mannes hatte kommen können. Noch heute ist das ein Rätsel, um dessen Lösung die Forscher sich bemühen.

Mehr als zwei Jahre hatte nach dem Tode des Papstes Nikolaus IV. das Konklave gedauert. Scharf ausgeprägte Figuren von Kardinälen mit reicher Erfahrung und Geschäftskenntnis hatten sich gegenübergestanden, die Vertreter der beiden römischen Adelsgeschlechter der Orsini und Colonna. Karl II. von Anjou machte dabei mit größter Zähigkeit und Energie seinen Einfluß geltend. Für ihn handelte es sich darum, einen Papst durchzusetzen, durch den er die abgefallene Insel Sizilien wieder in seine Gewalt bekommen konnte. Karl II. scheint es gewesen zu sein, der die Kandidatur des Einsiedlers aufbrachte und betrieb. Aber wie kam es, daß alle elf Kardinäle, die so gar nicht zu einer Einigung gelangen konnten, auf einmal alle ihre Stimmen auf den weltabgeschiedenen Einsiedler vereinten, über dessen Mangel an jeglicher Erfahrung und Geschäftskenntnis sie im klaren waren? Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß die verschiedenen Parteien unter ihnen, die meist nach politischen Gesichtspunkten orientiert waren, sich

[1] Hist. eccles. l. XXIV c. 31. Muratori, Scriptores. XI, 1200.

nur deshalb einten, weil eine jede hoffte, den unerfahrenen Einsiedler als Papst lenken zu können. Aber außerdem muß doch auch die Erwartung mitgewirkt haben, daß vielleicht ein ganz unpolitischer Papst aus dem Zwist der Kardinäle einen Ausweg weisen könnte, in dem der Finger Gottes zu verehren sei, und daß dann die ganze Christenheit ihnen für die Wahl Dank wissen werde.

Tief wurzelte in warmfühlenden Seelen das Verlangen nach einem Idealpapst, nach einem „Engelpapst", den auch ein so kritischer Geist wie Roger Bacon ersehnte, oder nach einem „evangelischen Papst", wie ihn der Arzt Arnald von Villanova benannte. Dieses Sehnen verband sich mit heißen Wünschen nach Reform der Kirche. Sie sogen gern ihre Nahrung aus den Weissagungen des seligen Abtes Joachim von Fiore. Man hoffte, dem Verderbnis in der Kirche ein Ende bereiten zu können durch eine tiefgreifende Verinnerlichung, mit der dann eine neue Zeit des Hl. Geistes, das „ewige Evangelium" beginnen könne. Unter dem Namen Joachims erschienen mehrere neue Prophezeiungen, die seine Weissagungen noch bestimmter darlegen sollten und sich bis in die Neuzeit fortsetzten.

Viel benutzt wurde der schon 1248 auftretende Kommentar zu Jeremias, an den sich bald ein Kommentar zu Isaias anschloß. Beide wurden dem Abte Joachim zugeschrieben. Hier wurden die Päpste scharf getadelt wegen ihres Hochmutes und ihrer Einmischung in die weltliche Politik. Als das christliche Ideal wird ein frommes Einsiedlerleben gepriesen. Dann wird die weltliche Gelehrsamkeit der Universitätslehrer, die Tätigkeit der Legisten und Dekretalisten, durch die die Seelen vom Glauben abgezogen worden seien, gegeißelt, und vornehmlich werden scharfe Vorwürfe gegen die Kurialen erhoben, die Geld erpreßten und in Prozessen sich bereicherten. Die Hinweisungen Joachims auf Ordensleute, welche das Zeitalter des Hl. Geistes mit dem ewigen Evangelium einleiten würden, wurde in dem Jeremias-Kommentar auf die Orden der Franziskaner und Dominikaner gedeutet. Dann wurde der Hinweis allein auf Franz von Assisi und seinen Orden bezogen von dem Franziskaner Gerard von Borgo S. Donnino in seinem „Introductorius in Evangelium aeternum", der zu den heftigsten Angriffen gegen die Bettelorden Anlaß gab und 1255 durch eine päpstliche Kommission zu Anagni verurteilt wurde. Nach Gerard sollte Franz von Assisi der Engel des sechsten Siegels sein, der das Zeichen des lebendigen Gottes, d. h. die Wundmale Christi, trägt. Sein Orden werde das Evangelium aeternum, das in den Schriften Joachims niedergelegt sei, verkünden, und damit werde um 1260 das Evangelium der Hl. Schrift verdrängt werden[1].

[1] S. Bd. II S. 392 f.

Gab man auch unter dem Eindruck der kirchlichen Verurteilung des Introductorius diese Ansicht vom Evangelium aeternum auf, in denjenigen Kreisen des Franziskanerordens, welche die Armut nach dem strengen Beispiel des Stifters befolgen wollten und deren Führer die alten Gefährten des Heiligen waren, pflegte man die Hoffnung, daß durch diese Betätigung der größten Armut die Kirche erneuert und die Welt umgestaltet werden könnte. Das lag ja auch zu nahe, da die strenge Armut der schärfste Widerspruch gegen die Begierlichkeit nach Geld und Gut war, die der Kirche so große Schädigung eingetragen hatte. Von der Klosterreform der Cluniacenser war einst die Kirche erneuert worden. Sollte sie nicht durch die Prediger und Befolger der strengsten Armut jetzt auch mit neuem Idealismus erfüllt werden können? Immer wieder tauchten diese Hoffnungen auf, so oft sie auch niedergeschlagen wurden. Sie verbreiteten sich auch in Laienkreisen, denen das Wohl der Kirche am Herzen lag, und wurden am lebhaftesten bei der Erhebung Coelestins V. Wie einst Leo IX., der barfuß in Rom eingezogen war, die Reform des Weltklerus in die Hand genommen hatte, die getragen und verkündet war von strengen Asketen wie Petrus Damiani, so mochte man bei dem Beginn des Pontifikates Coelestins ähnliches erwarten. Aber alle diese Hoffnungen sanken bald jäh zusammen. Wie kam das?

Dem nachzuforschen dürfte sich lohnen, da das Gelingen einer kirchlichen Reform im 13. Jahrhundert der Kirche wohl viele Leiden erspart hätte und ihr die Fülle der Achtung und Begeisterung wieder hätte verschaffen können, die ihr am Ende des 11. Jahrhunderts von allen Seiten dargebracht wurde. Einer weisen Leitung hätte es, so möchten wir meinen, gelingen können, die freilich bisweilen bis zum äußersten gehenden Asketenkreise, wie einst die italienischen Eremitenkreise des beginnenden 11. Jahrhunderts um Romuald, Nilus und Petrus Damiani, so zu lenken und zu pflegen, daß ihre ideale Kraft der Gesamtheit erhalten blieb, sich nicht in unfruchtbarer Verbitterung und Opposition erschöpfte, sondern zum Ausgleich benutzt wurde gegenüber der Pflege der stürmisch fortschreitenden weltlichen Kultur. Der Ausgleich zwischen Weltflucht und Weltfreude, zwischen Arbeit an der Kultur der Zeit und Hinweis auf die Ewigkeitswertung irdischen Lebens bezeichnet ja die Stellung, die der Kirche zur Kultur angewiesen ist. Damals war nach allen Zeichen der Zeit die Gefahr größer, daß die Diener der Kirche in der Pflege der Diesseitskultur aufgingen, als daß sie sich von der Kultur in abstoßender, weltfremder Gesinnung zurückzogen. Darum wünschten die besten Geister, trotz aller Vorwürfe, die man den Vertretern der strengen Armut machen konnte, immer wieder, daß man diese zur Geltung kommen lasse. Bittere Erörterungen erwuchsen dem fruchtlosen Streit, der in seiner Art ein ergreifendes Ringen zwischen höchstem Idealismus und an-

derseits auch nicht unberechtigten Erwägungen der Vernunft darstellte. Seinen Höhepunkt aber hat er am Ende des 13. Jahrhunderts erreicht, als auf Coelestin ein Bonifaz VIII. folgte. Das ist zugleich der Höhepunkt der Verwicklung in dem großen Drama, das uns das Verhältnis zwischen Kirche und Kultur im Mittelalter zeigt. Vorher liegt die Zeit, in der die weltliche Kultur von der Kirche führend gefördert wird, nachher kommt die Zeit, in der die Kirche von der weltlichen Kultur für lange Zeit ins Schlepptau genommen wird und die innere Spannkraft nachläßt, welche der Kirche die Worte ihres Stifters verliehen haben: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". Und doch soll es in dieser Welt verwirklicht werden! Die Lösung dieser Aufgabe, die besonders dem Papsttum zufiel, war wohl niemals so schwer als zu der Zeit, da es die Leitung des auf dem höchsten Armutsideal beruhenden Franziskanerordens in die Hand nahm.

Franz von Assisi hatte vor seinem Tode in seinem Testament noch einmal dasjenige eingeschärft, was für seine Jünger Norm sein sollte „gemäß der Form des heiligen Evangeliums", wie er es vom höchsten Herrn als Weisung empfangen zu haben glaubte. Seine Jünger sollten im wesentlichen nur eine Laienvereinigung sein. Mit einer innen und außen geflickten Tunika, mit Gürtel und Hosen zufrieden, sollten die Brüder mit den Händen arbeiten, um von ihrem Arbeitsertrag leben zu können, und wenn sie den nicht fänden, sich von Tür zu Tür Almosen erbetteln. Sie sollten keine Kirchen, keine auch noch so arme Wohnungen sich als Eigentum geben lassen, sich keine Privilegien von der Kurie erbitten. Sie sollten zu dieser Lebensnorm nichts hinzufügen, durch keine Erläuterung (sine glossa) ihren Sinn verändern lassen. Zugleich aber sollten sie der römischen Kirche unterworfen sein, alle Theologen und Priester ehren und dem General wie dem Guardian gehorsam sein.

Dazu hatte neben dem Beispiel der Armut der Stifter seine Jünger auch auf apostolische Tätigkeit gewiesen, die bei der raschen Ausbreitung des Ordens bald in den Vordergrund trat und die Konflikte vermehrte. Schon zu Lebzeiten des Heiligen hatten sich Spaltungen gezeigt. Gregor IX. begünstigte fortwährend im Interesse der Entwicklungsfähigkeit der Genossenschaft Milderungen und feste praktische Satzungen. Er war weiter die Stütze der Minister, die für die Seelsorgetätigkeit der Brüder die Armut ermäßigt haben wollten, und erklärte durch die Bulle „Quo elongati" vom 28. September 1230, daß das Testament in Zukunft nicht in der gleichen Weise verpflichte, wie die wesentlich unter seinem Einfluß zustande gekommene, in eine päpstliche Bulle eingeschlossene definitive Regel vom Jahre 1223. Die in den maßgebenden Kreisen des Ordens vertretene Richtung, welche in der seelsorglichen Tätigkeit den Hauptzweck der neuen Genossenschaft sah, und zu der besonders

die vielen Kleriker und wissenschaftlich gebildeten Männer gehörten, suchte sich mit Hilfe päpstlicher Privilegien neben dem berufenen Seelsorgeklerus eine Stellung zu verschaffen, die ausgiebige Wirksamkeit sicherte; die Armutsstrenge sollte dementsprechend gemildert werden. Die Päpste taten gern das ihrige dazu, um der fortwährend wachsenden Seelsorge so wertvolle Kräfte zuzuführen.

Aber man verbaute sich damit den Weg, der zu einer Reform des Weltklerus hätte führen können. Ein Blick auf die Cluniacenser lehrt uns das. Diese wirkten, von den wenigen Ausnahmen in Hirschau abgesehen, nicht als Konkurrenten des Weltklerus, sondern regten meist nur durch ihr Beispiel zur Hochschätzung und Bewunderung ihrer Ziele an, nahmen wohl auch künftige Kleriker zur Bildung an. Zwischen dem Weltklerus und den Franziskanern, die hierin dem Beispiel der Dominikaner folgten, indem sie sich in den Städten eigene Kirchen errichteten, kam es bald zu schwerer Eifersucht, die eine Reform des Weltklerus von dieser Seite kaum möglich machte. Wäre nicht vielleicht doch mehr erreicht worden, wenn die Franziskaner sich ganz an das strenge Leben des hl. Stifters gehalten hätten und es dem Weltklerus, der ihnen dann reibungslos gefolgt wäre, überlassen hätten, die Mittelstufen zu schaffen, auf denen er seine Ideale verwirklichen konnte, so wie das im 11. Jahrhundert mit den regulierten Chorherrn geschah? Aber das war wahrscheinlich nicht möglich. Die rasch zunehmende Bevölkerung der Städte verlangte danach, an dem Idealismus der Jünger von Assisi unmittelbar Anteil zu haben, und die vielen Geistlichen und Studierenden, die in den neuen Orden Aufnahme begehrten, konnten, wenn sie in ihrem Berufe tätig sein wollten, kaum anders als in der Seelsorge tätig sein, hätten auch wohl angesichts ihrer Zahl schwerlich anderswo Unterkunft finden können als in den Städten, wo sich ihnen ein ergiebiges Feld ihrer Tätigkeit bot. So ließen sich die Franziskaner nach und nach all die Privilegien geben, die die Dominikaner für die Ausübung ihrer Lehr- und Predigttätigkeit erhalten hatten, und bisweilen bekamen sie noch mehr.

Auf einem juristischen Umweg konnten sie Kirchen und Klöster erwerben, da Innocenz IV. 1245 alle Mobilien und Immobilien des Ordens als Eigentum des Römischen Stuhles erklärt hatte. Im Jahre 1247 gestattete ihnen derselbe Papst, in ihren Provinzen geeignete Männer zu ernennen, die mit päpstlicher Autorität in voller Freiheit, was sie wollten, einfordern, verkaufen, umtauschen, veräußern, handeln, ausgeben und für die Bedürfnisse der Brüder verwenden durften. Diese Prokuratoren waren aber vollständig abhängig von dem Willen der Brüder, hatten alle Rechtsgeschäfte so abzuwickeln, wie diese es wünschten. Wenn auch die Brüder vor dem Gesetze kein Eigentum besaßen, so wurde doch damit tatsächlich die besitzlose Armut aufgehoben. Eine Ausnahme war

nur dann bei Immobilien vorhanden, wenn der Donator sich das Eigentumsrecht ausdrücklich vorbehielt. Allerdings sollten die Brüder, die nur als Gebraucher der in dem Eigentum des Papstes befindlichen Mobilien und Immobilien auftreten durften, sich dabei auf das Notwendige beschränken. Doch die Notwendigkeit wurde eben nicht eng bemessen, und nur das offensichtliche Übermaß war verboten.

Dann wurde die Armutsstrenge auch noch dadurch herabgesetzt, daß die Brüder oftmals zu weltlichen Zwecken von der Kurie verwandt wurden. Man benutzte sie für die verschiedensten Vertrauensstellen. Sie hatten Kreuzzugsgelder einzusammeln, Legaten bei ihren politischen Sendungen zu begleiten, den Kreuzzug gegen die Ghibellinen in Italien zu predigen. Dabei handelte es sich oft um das Einsammeln von Geldgaben, zu denen die Brüder in ihren Predigten aufzufordern hatten. Dagegen wehrten sich freilich die Ordensleute durch Kapitelbestimmungen. Die Brüder, die Inquisitoren waren, wurden angehalten, keine Geldbußen aufzulegen.

Namentlich der hl. Bonaventura, der den Orden als General von 1257—1273 leitete, suchte vom Armutsideal zu retten, was noch zu retten war, indem er sich auf die Regel von 1223 stützte und den Gebrauch auf das Notwendige beschränkte. Er war auch bestrebt, die Reibungen mit dem Weltklerus nach Möglichkeit zu beseitigen, ohne dem Orden die Freiheit in der Seelsorge einzuschränken. Endlich lag ihm am Herzen, den Geistlichen des Ordens die wissenschaftliche Tätigkeit zu sichern, sowie den Orden gegen die Vorwürfe zu verteidigen, er sei vom Armutsideal abgefallen. Wir sehen damit den Heiligen, den man als zweiten Ordensstifter verehrte, in jener Richtung tätig, die die Kirche damals allgemein in Theorie und Praxis vertrat, in dem Maßhalten und Ausgleichen, worauf besonders die Scholastik immer wieder hinauskam. Ganz im Sinne Bonaventuras gab Papst Nikolaus III. am 14. August 1279 in der Bulle „Exiit qui seminat“ eine neue authentische Erklärung der Regel, in dem viele Stellen aus Bonaventuras Schriften wörtlich herübergenommen wurden[1].

Die Praxis begann in der Folge aber nicht strenger, sondern milder zu werden. Es wurden Rechtsgeschäfte abgeschlossen, ohne daß man dabei den Prokurator hinzuzog. Das Verbot, kein Geld anzunehmen, außer durch Vermittlung eines „amicus spiritualis“ bzw. des Prokurators, der sich rechtlich als Vertreter des Wohltäters fühlen sollte, wurde äußerlich eingeschränkt auf ein Verbot, kein Geld zu berühren. Dafür ließen es sich viele Brüder durch bursarii nachtragen. Es gab Klöster, die zinspflichtige Häuser und Grundstücke, also feste Einkünfte hatten. Den alten Orden gegenüber waren die Franziskaner freilich immer noch streng, namentlich

[1] Potthast, Regesta pontif. Rom. 21628

den Benediktinerklöstern gegenüber, die oft große Grundbesitzer waren mit vielen Liegenschaften; und daß die Franziskaner für den Lebensunterhalt zum großen Teil auf den Bettel angewiesen waren, konnte immerhin peinliche Lagen für sie hervorrufen.

Aber damit mochten diejenigen, die an den vielen Milderungen der ursprünglichen Strenge Anstoß nahmen, sich keineswegs zufrieden geben. Sie verglichen die Zustände, wie sie sich infolge der Seelsorgetätigkeit des Ordens von selbst gebildet hatten, nun mit dem, was Franziskus einst gewollt und geübt hatte. Da stellten sie allerdings einen nicht geringen Unterschied fest. Franziskus hatte sich mit seinen Gefährten nur in armen Hütten aufgehalten. Jetzt wohnten die Brüder an schönen und großen Kirchen, von denen die schönste die Grabeskirche des Heiligen in Assisi war, in der Opferstöcke zum Sammeln von Geldalmosen für die Vollendung des Baues aufgestellt waren. In der definitiven Regel von 1223 lautete das Geldverbot noch kategorisch: „Ich befehle fest allen Brüdern, daß sie auf keine Weise Geld in Empfang nehmen sollen, nicht persönlich und nicht durch eine Mittelperson.“ Jetzt konnte man das dem Orden geschenkte Geld auch für denselben verwenden, es sogar gerichtlich eintreiben. Päpstliche Privilegien, deren Erlangung Franziskus ausdrücklich in seinem Testamente untersagt hatte, besaß der Orden in größerer Zahl als andere Gemeinschaften. Franziskus hatte gewollt, daß die Seinen, um sich zu verdemütigen, bei Weltleuten Dienste und Handarbeiten verrichten und sich so ihren Unterhalt verdienen sollten. Das gab es schon lange nicht mehr.

Bereits zu Lebzeiten des Heiligen hatten seine nächsten Gefährten gegen die Milderungen geeifert. Einige von ihnen, wie Bruder Leo, überlebten lange den Stifter und ließen nicht nach, immer wieder auf das Beispiel und die Intention des Stifters hinzuweisen. Einige Male glückte es ihnen, die Leitung des Ordens in die Hände zu bekommen. Aber nur vorübergehend konnten sie dieselbe behaupten, und schließlich sahen sie sich in die Stellung einer kleinen Oppositionspartei zurückgeworfen. Als der Generalvikar Elias von Cortona, der Führer der für Milderungen eintretenden Partei, einen marmornen Opferstock auf dem Bauplatze der Grabeskirche in Assisi aufstellen ließ, zertrümmerte ihn Bruder Leo mit einem Stock. Er wurde nebst den andern, die ihm dabei geholfen, im Auftrage von Elias körperlich gezüchtigt und aus Assisi vertrieben. Damals war die Aufregung darüber so groß, daß — es war auf dem Generalkapitel von 1226 oder 1227 — an Stelle des Elias ein Gesinnungsgenosse der strengen Partei, Johannes Parenti, Minister von Spanien, zum General gewählt wurde. Ein Versuch des Elias, sich auf dem Generalkapitel von 1230 durch einen Handstreich an die Spitze des Ordens setzen zu lassen, mißglückte. Elias zog sich in eine Einsiedelei zurück. Auf dem

Generalkapitel von 1232 erreichte er aber doch sein Ziel, herrschte durch seine Anhänger über den Orden. Diejenigen, die ihm widerstrebten, ließ er gefangensetzen. Bruder Cäsarius von Speier, der den Orden in Deutschland eingeführt hatte, wurde einem rohen Laienbruder in Gewahrsam übergeben, der ihn wegen Fluchtverdachts so schlug, daß der Unglückliche starb. Schließlich erzwangen die nördlichen Ordensprovinzen, vornehmlich die englische, ein neues Generalkapitel, an dem Papst Gregor IX. mit 7 Kardinälen teilnahm. Elias mußte sein Generalat wieder niederlegen, und es wurde 1239 der Minister von England, Albert von Pisa, zum General ernannt, der aber schon 1240 starb und Haymo von Feversham, den neuen Minister von England, als Nachfolger erhielt. Elias ließ nicht nach zu wühlen, kompromittierte sich aber dadurch, daß er auf die Seite des exkommunizierten Kaisers Friedrich II. getreten war, und verließ endlich den Orden, ein Mann, der zum Herrschen und Leiten gemacht war, aber für die Ideale des Poverello wenig Verständnis zeigte.

Die alten Gefährten des hl. Franziskus lebten unterdessen in ihrer freien Art weiter, hier oder dort in einer Zelle für sich wohnend, ohne sich an die Milderungen der Ordensregel zu kehren. Sie fanden vielfach Nachahmer, besonders unter Laienbrüdern in Umbrien, der Mark Ankona und in Toskana. Auch vom Betrieb der Studien wollten sie nichts wissen, klagten darüber, daß die unfruchtbare Weisheit des Aristoteles die göttliche Weisheit verdränge und Paris den Orden zerstöre. Als Papst Innocenz IV. neue Milderungen gab, wollten 72 strengere Brüder gegen diese Maßnahmen, in denen sie die Vernichtung des Ordens sahen, in Rom selbst Verwahrung einlegen. Der General Crescentius von Jesi, der Nachfolger des Haymo, einst ein berühmter Arzt, ließ sie aber unterwegs auffangen und in verschiedene Provinzen verteilen. Crescentius, ein hochbetagter Greis, war zu der schweren Aufgabe der Ordensleitung nicht mehr geeignet und wurde durch ein von Papst Innocenz IV. berufenes Kapitel 1247 abgesetzt.

An des Crescentius Stelle wurde der Pariser Minister Johann von Parma gewählt, der die strenge Beobachtung der Regel wieder einführen wollte, die Anhänger der Gefährtenpartei in ihre Provinzen heimkehren ließ und die einzelnen Provinzen persönlich zu visitieren begann. Er war aber den joachimitischen Ideen ganz ergeben, und das wurde ihm und der strengeren Richtung überhaupt nun zum Verhängnis. Da zu der Zeit Wilhelm von St. Amour die schwersten Angriffe gegen die Bettelorden gerichtet hatte wegen des „Introductorius in Evangelium aeternum“ des Minoriten Gerard von Borgo S. Donnino und gegen sie die Anklage auf Häresie erhoben wurde, so glaubte Papst Alexander IV., der den Wilhelm verurteilt hatte, auf der anderen Seite mit Entschiedenheit gegen die Begünstigung des Joachimismus einschreiten zu

müssen. Er nötigte Johann 1257, das Generalat aufzugeben. Das war ein schwerer Schlag für die strenge Richtung, die damals vielleicht hätte triumphieren können, denn Johann erfreute sich hoher Achtung und hatte auf verschiedenen Universitäten, zuletzt in Paris gelehrt. Auf Johanns Vorschlag wurde Bonaventura zum General gewählt, der sich bemühte, den tiefen Riß im Orden zu beseitigen, aber nicht umhin konnte, von Johann einige Jahre später eine deutliche Erklärung gegen die vom 4. Laterankonzil 1215 verurteilten Traktate Joachims über dessen irrige Trinitätslehre zu verlangen. Als Johann eine solche Erklärung nicht geben wollte, wurde er zu ewigem Kerker verurteilt, dann insofern begnadigt, als ihm erlaubt wurde, zu Greccio im Tale Rieti in der Verborgenheit zu leben. Johann hielt aber an seinen apokalyptischen Ideen fest. Es wurden ihm später scharfe Äußerungen gegen die verderbte Kirche, die „ecclesia carnalis" zugeschrieben. Den Vertretern der strengeren Richtung riet er, da sie in der Mitte Babylons das Evangelium nicht beobachten könnten, nach Asien auszuwandern. Seit der Zeit griff unter der strengeren Partei eine tiefe Verbitterung um sich.

Es fehlte ihnen nicht an hervorragenden Führern. Der bedeutendste war der in Languedoc geborene Petrus Johannis Olivi, der zur Ordensprovinz Provence gehörte. Er war auf der Universität Paris gebildet worden und bewährte sich als tief eindringender, philosophischer und theologischer Schriftsteller. Seine Bedeutung als Philosoph war bisher nur durch die Verurteilung seiner Lehre über das Verhältnis von Seele und Leib auf dem Vienner Konzil von 1312 beachtet worden. Nach Bekanntwerden seines ausgereiften philosophischen Hauptwerkes ist es jüngst erst möglich geworden, ihn ganz zu würdigen, und da tritt er uns namentlich durch seine Ausführungen über die menschliche Freiheit und die freie Kausalität als höchst origineller Denker entgegen. Schon frühe griff er auch zur Feder, um die Frage zu behandeln, ob der Verzicht auf gemeinschaftlichen Besitz wirklich die christliche Vollkommenheit ausmache. Er stellte sich Thomas von Aquin gegenüber, der in der Armut nur ein Mittel zur Vollkommenheit, keine Vollkommenheit an sich sah. Dieses Auftreten gegen den größten Gelehrten der Zeit gab ihm ein bedeutendes Ansehen, das er noch wiederholt in die Wagschale warf bei dem immer heißer werdenden Streit um die Armutsfrage. Gegen die Auffassung, daß der „usus pauper", die Beschränkung im Gebrauche der Dinge, nicht im Ordensgelübde der Franziskaner enthalten sei, eiferte er, indem er auf einzelnes einging. So verlangte er von den Brüdern den Verzicht auf schöne Häuser, wie auf Schuhe und auf schöne Reitpferde. Auch von den aus dem Orden hervorgegangenen Bischöfen verlangte er die Beobachtung des „usus pauper". Er wünschte, daß alle Bischöfe die evangelische Armut beobachteten,

weil man nur durch sie zur Vollkommenheit in allen Tugenden gelange, daß alle Bischöfe die Einkünfte ihrer Kirchen an die Armen verteilten und die Temporalien, wie es vom kanonischen Recht verlangt werde, durch zuverlässige, kluge Personen verwalten ließen, während sie selbst nur dem Gebete, der Predigt und der geistigen Leitung der Seelen sich widmeten. Das war ein sehr weitgehender Wunsch, der, wenn er zu einer Forderung erhoben wurde, scharfem Widerspruch begegnen mußte. Sehr gut aber begreifen wir den Ausgangspunkt des Verfassers, wenn er es beklagt, daß in seiner Zeit auch Bischöfe, die zur evangelischen Regel verpflichtet seien, also Franziskanerbischöfe, zu Roß oder auf Wagen, gefolgt von glänzender Begleitung herumreisten, kostspielige Tafeln gäben und die Temporalien persönlich wie die andern verwalteten. Besonders heftig äußerte sich Olivi darüber, daß einige Klöster seines Ordens zu seiner Zeit Einkünfte annahmen, ohne das Eigentumsrecht zu beanspruchen. Das sei eine hinterlistige Umgehung der Regel.

Mit seinem Provinzial kam Olivi 1279 nach Rom, um bei den Vorarbeiten für die Regelerklärung Nikolaus' III. zugegen zu sein. Da lernte er wahrscheinlich die Schüler der alten Gefährten des Stifters kennen, die die Regel wörtlich beobachteten und mit Vorliebe in Eremitorien frommer Betrachtung lebten. So sehr er ihre fromme, strenge Lebensweise schätzte, schied er sich aber von ihnen, die von dem wissenschaftlichen Studium nichts wissen wollten, in der Wertschätzung der Wissenschaft, auch der aristotelischen Philosophie. Darum hielt er auch nur jene zur Handarbeit verpflichtet, die sich auf andere Weise nicht beschäftigen könnten.

Die strengen Ausführungen Olivis über die Verpflichtung zum „usus pauper" machten ihn in den Kreisen der Verfechter strenger Armut sehr beliebt, setzten ihn aber der Verfolgung durch die für Milderung eintretende Kommunität aus. Er wurde zunächst wegen seiner spekulativen theologischen und philosophischen Lehrmeinungen, in denen man Widersprüche gegen die kirchliche Lehre sah, zur Rechenschaft gezogen. Dann aber auch, weil er die joachimitischen Ideen teilte, die verbreitet waren unter den Spiritualen, wie man die Vertreter der strengen Armutspraxis unter den Franziskanern jetzt zu nennen begann. Um zu verhindern, daß er in der Provence einen neuen Kreis von Spiritualen schuf, sandte man ihn 1287 nach Florenz, erreichte damit aber nur, daß sich seine Anhänger in der Provence, die sich durch seine Versetzung betroffen fühlten, um so enger zusammenschlossen, und daß er in Italien die Gesinnungsgenossen neu kräftigte. In Florenz erregte der damals begonnene Bau der großen Franziskanerkirche von S. Croce große Aufregung unter den Spiritualen, die Olivi als ihren Führer erkoren. Auch nach Umbrien und der Mark Ankona pflanzte sich die neue Erregung bald weiter fort. Sie sollte wieder einen

Höhepunkt erreichen, als das Generalkapitel von 1288 einen den Spiritualen nahestehenden General in dem aus adliger Familie entsprossenen Provenzalen Raimund Gaufredi erwählt hatte.

Gleich nach seiner Wahl begab sich der neue General in die Mark Ankona. Hier waren die Armutseiferer, die besonders die reichen Kloster- und Kirchenbauten abfällig beurteilten, mit schweren Strafen getroffen worden. Sie hatten die Ansicht vertreten, daß der Papst nicht das Recht habe, die Armut der Regel abzuändern, und damit ihren Gegnern neue Gelegenheit geboten, gegen sie vorzugehen. Einige von ihnen, darunter der später unter dem Namen Liberatus viel Aufsehen erregende Petrus von Macerata und der nun in den Vordergrund tretende Angelus Clarenus waren als Häretiker erklärt, des Ordensgewandes entkleidet und zu lebenslänglicher Haft verurteilt worden. Jeder, der das Urteil bemängeln würde, sollte der gleichen Strafe verfallen. Der neue General war über die harte Strafe entrüstet und soll dabei die bezeichnenden Worte gebraucht haben: „Wären wir doch alle mit dem ganzen Orden dieses Verbrechens schuldig[1]!“ Er erwirkte die Freilassung der Gefangenen und sandte sie, um weiteren Maßregelungen vorzubeugen, in das Königreich Armenien nach Cilicien, wo der König Hayto II., der nachher selbst Minderbruder wurde, Franziskaner als Missionare wünschte und der Bruder Johannes von Monte Corvino um diese Zeit einen Konvent gründete.

Das Eintreten des Generals für die Spiritualen in der Mark Ankona brachte ihn aber bei der Kommunität in Verdacht, zumal er den Florentiner Lector Olivi, dessen strenge Anschauungen über den „usus pauper“ die seinigen waren, in dessen Heimatprovinz zurückgesandt und dort zum Lector in Montpellier ernannt hatte. Die Kommunität hatte den Papst Nikolaus IV., den ersten Minoritenpapst, auf ihrer Seite, der einst als Bruder Hieronymus von Ascoli General des Ordens gewesen war. Dieser forderte nun den General Raimund Gaufredi auf, gegen einige Brüder in der Provence vorzugehen, die als „spiritualiores“ gelten wollten, weil sie die anderen verachteten, einige Irrtümer sich zuschulden kommen ließen und ein wenig würdiges Leben führten. Auf einem Kapitel, das der General 1292 in Paris abhielt, wurde Olivi wegen seiner Lehre vom „usus pauper“ verhört. Er entwand sich der Verurteilung, indem er erklärte, die Brüder seien nicht anders zum „usus pauper“ verpflichtet, als wie die Kommunität glaube und praktisch befolge. Von seinen Anhängern aber wurden mehrere bestraft. Auch der General wäre damals wohl gestürzt worden, wenn nicht der französische König Philipp der Schöne seine Hand über ihn gehalten hätte.

[1] Historia tribulationum hrsg. v. F. Ehrle. Archiv f. Literatur u. Kirchengesch. des M. A. II (1886) 305.

Inzwischen war Papst Nikolaus IV. gestorben und nach langer Vakanz war ihm Coelestin V. zum Nachfolger gegeben worden, dessen Wahl bei den Franziskaner-Spiritualen den tiefsten Eindruck machen mußte. Sie erblickten in ihm einen Gesinnungsgenossen, denn das arme Einsiedlerleben, das er in der Wildnis der Abruzzen geführt hatte, glich demjenigen, das die alten Gefährten des Poverello von Assisi sich als Ideal vorgestellt hatten, und wie es deren Nachfolger für sich beibehalten haben wollten. Voll Bangen und dann wieder mit den heißesten Wünschen begrüßten sie seine Erhebung. Solche Herzenstöne schlug der aus Christusliebe zum Toren gewordene Jacopone da Todi an, der typische „Gaukler des Herrn". Einst Advokat von Todi, hatte er, nachdem er beim Zusammenbruch einer Tribüne 1268 seine fromme Gattin verloren, zuerst als „bizzocone" (Betbruder) und heiliger Narr zehn Jahre der Weltverachtung sich hingegeben, war dann zu Todi in den Franziskanerorden als Laienbruder eingetreten. Glühend liebte und pries er gleich dem hl. Poverello die Armut im Herzen und mit dem Munde. „Der Arme", so singt er in einem seiner schönsten Gedichte, „ist stets glücklich und zufrieden, ihm gehört die ganze Welt, und Gott wohnt in seinem Herzen[1]." Peter von Murrone galt ihm als geistesverwandt. Er befürchtete aber, daß der fromme, demütige Greis dem weltlichen Treiben an der Kurie erliegen könnte, und mahnte ihn in der schroffen Weise der umbrischen Volkssprache, sich vor der Welt zu hüten, zu bleiben, was er bisher gewesen, sich von keiner Partei mit Beschlag belegen zu lassen, allen Vater zu sein, nicht nach den Sitten der Kardinäle die Verwandten überreich zu versorgen und den Pfründenjägern zu Willen zu sein:

Auf die Probe nun gestellt,
Zeig Dich, Pier Morron, der Welt!
Jetzo kommt an Tageshelle,
Was Du sannst in stiller Zelle;
Sieht die Welt sich nun betrogen,
Wird ihr Fluch Dir schwer gewogen . . .
Wie der Pfeil zur Scheibe trachtet,
So die Welt auf Dich jetzt achtet,
Daß sie, schwankt je Deine Wage,
Dich vor Gottes Stuhl verklage . . .
Hüte sorgsam Dich vor jenen,
Die nach Pfründen hungrig gähnen,
Dieser Leute gierigen Rachen
Kann kein Spenden satt je machen[2].

Auf den Rat Jacopones und anderer Spiritualen, denen der General Raimund Gaufredi beistimmte, begaben sich zum neuen

[1] Ediz. Ferri nr. 60.
[2] Übersetz. v. Diepenbrock in Geistl. Blumenstrauß[2] (Sulzbach 1852), 361 f. Ediz. Ferri. 123 (nr. 54).

Papst Petrus von Macerata und Angelus Clarenus, die auch aus Armenien infolge der Verdächtigung der Franziskaner in Syrien hatten weichen müssen und in der Mark Ankona neuer Verfolgung gewärtig herumirrten. Sie baten Coelestin V., nach ihrer Weise leben zu dürfen. Der Papst ging gerne auf ihre Klagen ein und schlug ihnen zunächst vor, nach der Regel seiner Eremitenkongregation zu leben. Als sie ihm aber vorstellten, daß dieser die Benediktinerregel zur Grundlage diene, während sie sich dem hl. Franziskus gelobt hätten, erlaubte ihnen Coelestin, nach dem Willen des hl. Franziskus zu leben, seine Vorschriften, das hieß insbesondere das Testament, treu und aufrichtig zu bewahren, ja wenn möglich in Strenge noch zu übertreffen. Er befreite sie von allen Verpflichtungen zur Ordensobedienz. Sie brauchten nur mehr ihm und ihrem Führer, dem Petrus, der sich Liberatus nun nannte, gehorsam zu sein, erhielten den Kardinaldiakon Napoleon Orsini als ihren besonderen Protektor und den Namen „arme Eremiten".

So sehr man auch später die Trennung als Spaltung und Verrat brandmarkte, war das wohl das einzige Mittel, um diese Gruppe zu positiver Mitarbeit heranzuziehen und in ihrer Eigenart sich entfalten zu lassen. Aber es kam dazu nicht. Liberatus konnte nur wenigen mitteilen, was er erreicht, und ihnen Gelegenheit geben, sich um ihn zu sammeln; zu ihnen gehörte Jacopone da Todi. Während Coelestin noch in Aquila sich aufhielt, suchte die Kommunität durch gedungene Bewaffnete die Spiritualen gefangen zu nehmen und als Abtrünnige zur Bestrafung fortzuführen. Bald standen sie wieder ohne jeden Schutz da, als Coelestin in demselben Jahre schon, in dem er erhoben worden war, die päpstliche Würde niederlegte.

Der greise, ganz weltfremde und in Geschäften unerfahrene Papst vermochte in der Tat in keiner Weise sein Amt zu erfüllen. Er geriet ganz in die Hände des Anjou-Königs Karls II. Mit diesem ging er nach Neapel, wo er sich eine Zelle im königlichen Palast herrichten ließ, die ihm seine schwer vermißte Waldeinsamkeit ersetzen sollte. Er bewilligte alles, was man von ihm haben wollte. Die Kardinäle waren darüber entsetzt, daß jede Regierung der Kirche ausgeschaltet war. Coelestin selbst war tief unglücklich über die Lage, in die er sich hatte bringen lassen, und bangte um sein Seelenheil, das er nur in seiner alten Einsiedelei gesichert sah. So entschloß er sich, die Würde und Bürde, zu deren Annahme er sich nicht hätte bereden lassen sollen, wieder niederzulegen. Am 13. Dezember 1294 erschien er in vollem Schmuck der päpstlichen Gewänder vor den Kardinälen und verlas eine Erklärung, die mit seiner Zustimmung der Kardinal Benedikt Gaetani verfaßt hatte. Sie lautete: „Ich, Papst Coelestin V., bewogen durch rechtmäßige Gründe, nämlich um der Demut willen, im Verlangen nach einem vollkommenen Leben und unverletzten Gewissen, wegen Gebrechlich-

keit des Körpers, Mangels an Wissen, Mißgunst des Volkes und Unzulänglichkeit der Person, um die tröstliche Ruhe meiner früheren Lebensweise wieder erhalten zu können, trete aus eigenem Antriebe und freiem Willen vom Papsttum zurück, verzichte ausdrücklich auf Amt und Würde, Last und Ehre und gebe von nun an dem heiligen Kollegium der Kardinäle volle und unbeschränkte Befugnisse — nur daß es den Kirchengesetzen entspricht —, für die gesamte Kirche einen Hirten zu wählen und zu bestellen[1].“ Darauf stieg er vom päpstlichen Thron, legte alle päpstlichen Abzeichen, den Fischer-Ring, die Tiara und den Mantel ab und setzte sich auf die Erde nieder. „Du fliehst, wonach jeder Tor und jeder Weise zugleich verlangt,“ sagte Kardinal Matthäus Orsini[2]!

Schon am 24. Dezember wurde der päpstliche Stuhl wieder besetzt, indem die Kardinäle sich schnell auf den an Tatkraft und Geschäftskenntnis vor allen andern Kardinälen hervorragenden Benedikt Gaetani einten, der Coelestin geholfen hatte, den Plan seiner Abdankung zu verwirklichen. Als Bonifaz VIII. eröffnete er ein denkwürdiges neunjähriges Pontifikat (1294—1303), in dem er die höchsten Machtansprüche des Papsttums verwirklichen will, dabei aber nur Mißerfolge davon trägt und eine persönliche Schmach über sich ergehen lassen muß, die unerhört war.

Diese Ereignisse, die Abdankung Coelestins V., die Wahl desjenigen, dem man Schuld an der Abdankung gab, der offenbare Mißerfolg der Machtpolitik Bonifaz' VIII. haben in der Christenheit ein ungeheures Aufsehen erregt und eine Bewegung hervorgerufen, die jahrzehntelang nachzitterte. Diejenigen, welche die Wahl Coelestins V. als den Anbruch einer neuen idealen Zeit mit schwindelnden Hoffnungen begrüßt hatten, sahen den Zusammenbruch ihrer Erwartungen mit den Gefühlen bitterer Enttäuschung an.

Die italienischen Spiritualen gehörten zu den ersten, die in dieser Stimmung die Ansicht vertraten, die Abdankung Coelestins V. sei ungültig, Bonifaz VIII. also kein rechtmäßiger Papst, eine Ansicht, die von den mit Bonifaz VIII. zerfallenen Kardinälen Colonna und den unter dem Einfluß des französischen Königs stehenden Kronjuristen leidenschaftlich verfochten wurde. Der provenzalische Spiritualenführer Olivi widersprach zwar dieser Meinung, deren Gefahr er erkannte, aber alle Umstände trieben dazu, daß die Stellung der Spiritualen zum Papste eine direkt aufrührerische wurde. Sie nahmen immer von neuem Anstoß an den päpstlichen Regelerklärungen, die das Testament des hl. Stifters außer Kraft setzten, und verbanden damit alte Vorwürfe der Joachimiten gegen Innocenz III., der Irrtümer des Joachim von Fiore zensuriert hatte. Sie wollten nicht mehr daran denken, daß Franziskus einst

[1] Ciaconius-Oldoinus, Vitae pontif. et cardinal. (Romae 1677) II, 274.

[2] Opus metricum Jacobi Cardin. Seppelt, Monum. Coelestina p. 81.

Gehorsam und Ehrfurcht dem Papste und seinen Nachfolgern versprochen hatte, und fühlten sich als die Verfolgten, die in allen ihren Leiden auf den Sieg der Armut warteten. Den Papst Bonifaz und diejenigen, die ihn anerkannten, bezeichneten sie als Synagoge Satans, getrennt von der wahren Kirche Christi. Einen ihrer Hauptgründe gegen die Gültigkeit der Abdankung Coelestins entnahmen sie der mystischen Auffassung, daß der Papst mit der Kirche durch ein geistiges Eheband verbunden sei, das ebensowenig gelöst werden dürfe wie das Band zwischen Ehegatten. Alle die, welche Bonifaz bekämpften, sahen Coelestin als das bemitleidenswerte Opfer der Ränke und Überlistungen des Benedikt Gaetani an, der ihn zur Abdankung gebracht habe, um selbst Papst werden zu können. Dem Usurpator zu widerstehen, sei die Pflicht derjenigen, welche für die Kirche jenes neue, von Joachim prophezeite Zeitalter des Hl. Geistes herbeiführen wollten, das Franziskus vorbereitet hätte. So verband sich bei ihnen die schwärmerische Verehrung des hl. Franziskus mit dem Glauben an die joachimitischen Weissagungen.

Auch Olivi, der gegen sie für die Anerkennung des Bonifaz stritt, stärkte doch wieder diese Verbindung mystischer Ideen durch seine kurz vor dem Tode († 1298) verfaßte Postille zur Apokalypse, in der er sich über das letzte Weltalter und die Aufgabe, die dem Orden des hl. Franziskus darin zugewiesen sei, näher aussprach[1]. Nachdem die Auslegung des Evangelium aeternum, wie es Gerard von Borgo S. Donnino gedeutet hatte, kirchlich verurteilt war, vermeidet er diesen Begriff und spricht nur davon, daß in der 6. Epoche der Kirche, dem vorletzten Weltalter, das Evangelium Christi, das bisher nicht in geistigem Sinne verstanden und beobachtet worden wäre, wiederaufleben werde in der treuen Befolgung der Franziskanerregel. Franziskus und seine wahren Jünger seien berufen, die Apostel der letzten Zeit zu werden. Franziskus stehe noch über den Aposteln. Er sei nach Christus und seiner Mutter derjenige, der das Evangelium am treuesten beobachtet habe. In ihm, der die Wundmale Christi empfangen, sei der Heiland wiedererschienen. Wie Christus gelitten, so werde auch der Orden des hl. Franziskus in seinen wahren, geistlichen Mitgliedern verfolgt und gekreuzigt werden. Die Verfolger seien die Glieder der „fleischlichen Kirche", die auch als Babylon oder „meretrix" bezeichnet wird. Aber auf die Verfolgung und Kreuzigung werde auch für den Orden die Auferstehung folgen in der 7. Epoche, in der die evangelischen Armen und mit ihnen die geistige Kirche den Triumph erleben werden. Die 6. Epoche werde in der Geschichte der Christenheit eine besondere Bedeutung haben und die vorhergehenden Epochen ebenso überragen, wie das Neue

[1] Nach den Auszügen in Baluzius-Mansi, Miscellanea II (Lucca 1761), 258 ss. Vgl. Balthasar, Gesch. des Armutsstreites 146 ff.

Testament das Alte überragt habe. Sie wurde eröffnet durch die Verwerfung der fleischlichen Kirche, weil diese von Christus abgefallen sei. Wie einst Christus von der Synagoge verurteilt worden sei, so würde von der fleischlichen Kirche die reine Regel des hl. Franziskus durch sophistische Auslegung verworfen. Seine Regel sei die evangelische Regel, das Evangelium. Zunächst würden nur wenige auf den evangelischen Orden hören. Bei den Griechen, Sarazenen und Tataren würde für ihn noch größere Bereitwilligkeit sein als in der fleischlichen Kirche der Lateiner, eine Andeutung, die wohl mit der Blüte der orientalischen Franziskanermissionen in dieser Zeit zusammenhängt. Babylon, d. h. die fleischliche Kirche, werde, vom Zorne trunken, gegen die „viri spirituales“ sich erheben, geführt von falschen Propheten. Deren Haupt werde der Antichrist sein. Bei ihm unterscheidet Olivi einen mystischen und einen eigentlichen oder großen Antichrist; beide würden falsche Päpste sein. Den einen würde der wiedererstandene Friedrich II. einsetzen. Alle würden den wahren Papst verlassen und dem falschen anhängen, der häretisch über die Wahrheit der evangelischen Armut lehren würde. Die evangelischen Männer, die Spirituales, würden aber als Schismatiker angesehen und verurteilt werden, bis dann Franziskus nach der Kreuzigung seines Ordens wieder auferstehen werde. Dann müsse die fleischliche Kirche den Auserwählten die Ehre wiedergeben. Der Ruhm des wahren Ordens des hl. Franziskus werde über die ganze Welt gehen, der Primat von Babylon werde auf das neue Jerusalem übergehen.

Die Prophezeiungen, in denen die Kreuzigung der evangelischen Armen durch den Antichrist auf die Zeit von 1300 berechnet war, pflanzten sich weiter fort. Von Olivi übernahm sie der 1259 geborene Bruder Ubertino von Casale, der in Paris studiert hatte und dort in den Vorlesungen über aristotelische Philosophie dem Geiste der Regel zeitweilig entfremdet wurde, weshalb er später das wissenschaftliche Studium im Orden als eine Hauptwurzel der vielen Abweichungen von der Regel ansah. Nach Italien zurückgekehrt, wurde er durch die fromme Witwe Angela von Foligno und den ehemaligen General Johann von Parma, den er in seiner Einsamkeit in Greccio aufsuchte, wieder dem strengen Regelgeist zugeführt. Auch eine asketische Jungfrau Cecilia wirkte in diesem Sinne in Florenz auf ihn ein. Hier traf er schließlich auch Olivi, der ihn in die Geheimnisse der Zukunft einführte. Nach dem Tode Bonifaz' VIII. schrieb er 1305 seinen „Arbor vitae crucifixae Iesu“, in dem er die Kreuzigung der evangelischen Armen zu dem Leben Jesu in Parallele stellt und die dunklen Angaben Olivis deutlicher ausdrücken will.

Olivi hatte von zwei Tieren gesprochen, welche gegen die evangelischen Heiligen kämpfen würden, ohne sich näher über deren Deutung auszulassen. Ubertino schrieb, daß beide Tiere auf dem

päpstlichen Trone erscheinen würden. Das erste, aus dem Meer aufgestiegen, würde sieben Häupter haben, die Symbole der sieben Hauptsünden, unter denen die schlimmste der Stolz wäre. Wie ein Gott würde es über den Erdkreis herrschen und die Kirche mit Hilfe böser Geister gegen alles Recht vergewaltigen. Das sei Bonifaz VIII., der mystische Antichrist. Er wolle die Vereinigung Christi mit der Kirche lösen durch seine Lehre, der Papst könne abdanken, d. h. sich von seiner Kirche trennen. Besonders aber wurde Bonifaz zum Vorwurf gemacht, daß er das Privileg, durch welches Coelestin den Spiritualen ein Sonderleben gestattete, wieder aufgehoben habe. Damit habe er den Geist Christi und den evangelischen Stand getötet. Bonifaz sei nicht wahrer Papst, und diejenigen, welche ihn bekämpften, wie die Colonna-Kardinäle, werden von Ubertino als Streiter Gottes gepriesen. Ebenso wird der König Philipp der Schöne, der gegen Bonifaz VIII. vorging, als ein Werkzeug Gottes verherrlicht, der dem Tiere den Todesstoß versetzte.

Unter denjenigen, die Bonifaz VIII. leidenschaftlich bekämpften, konnte auch der heiß fühlende Dichter Jacopone da Todi nicht fehlen. In der glühenden Liebe, mit der er die Selbsterniedrigung und Armut umfaßt hatte, geißelte er den Wissensdünkel, das Streben nach Ruhm und Ehrenstellen innerhalb wie außerhalb des Ordens. Paris mit seiner hohen Schule gilt ihm als Verderberin des Ordens. Dort würden jene Lektoren gezüchtet, die mit ihrer Ehrsucht und ihrer eitlen Weltweisheit, durch die sie den Orden leiten wollten, diesen auf Abwege gebracht hätten.

„Verhaßt ist uns Paris,
Verderbt hat's uns Assis;
Sie brachten's aus dem Gleise
Mit ihrer Lektorweise . . .
Sie machen im Kapitel
Viel neue Satzungstitel
Doch ach! der erste Sprecher
Ist auch der erste Brecher . . .
Ein Lektor, obgleich Schuster
Sein Vater oder Küster,
Zeigt sich so übermütig,
Als wär er fürstenblütig."[1]

Bös verspottet er die Brüder, die an die Kurie liefen, um Praelaturen zu erhalten:

„Wenige, die mit ganzen Sinnen
Dich als Braut, o Armut, minnen.
Gilt's ein Bistum zu gewinnen,
Denken sie nicht weiter dein[2]."

[1] Ediz. Ferri nr. 31. Übers. Diepenbrock S. 361.
[2] Ediz. Ferri nr. 55. Übers. Storck S. 78.

Ergreifend ist ein Gedicht, in dem er die Kirche weinend vorführt und sich ihren Kummer aufzählen läßt:

„Mein Sohn, ich weine so mit vollstem Rechte.
Mein Gatt' und Vater starb und mein Geschlechte,
Die Söhne, Brüder, Enkel wurden Knechte,
Die Freunde liegen all in Haft und Band.

Nur Bastardsöhne sind mir noch Genossen,
Zu jedem Kampfe lästig und verdrossen,
Ob früher gleich vor Schwertern und Geschossen
Zur Flucht sich hätte nie ihr Mut gewandt[1]."

In dieser Gesinnung verband er sich mit den Colonna zu offenem Kampfe gegen Bonifaz. Dieser hatte Peter von Murrone auch nach seiner Abdankung mit Mißtrauen behandelt, indem er den ängstlich umherwandernden Greis auf der Burg Fumone in einer engen Zelle in Sicherheit nehmen ließ, damit er seinen alten Anhängern nicht als Werkzeug dienen könnte. Hier hatte den Unglücklichen, den manche als heiligen Martyrer priesen, am 19. Mai 1296 der Tod erlöst. Jacopone konnte Schlimmstes für sich erwarten, als er mit den Colonna am 10. Mai 1297 zu Lunghezza in einem feierlichen Manifest, das er mit unterschrieb, Bonifaz die Legitimiät als Papst absprach, weil Coelestin durch List und Betrug der Verzicht abgenötigt worden sei und die darauf folgende Wahl ungültig gewesen sei[2]. Wahrscheinlich gleichzeitig verfaßte er seine furchtbare Satire gegen Bonifaz, mit den schwersten persönlichen Anklagen gegen den Papst, den er an Gottes Gericht mahnt[3]. Darauf ließ er sich mit den Colonna durch ein von Bonifaz aufgebotenes Kreuzheer in der Bergfeste Palestrina belagern. Nach dem Falle der Feste wurde Jacopone mit schweren Ketten gefesselt in finsterem Burgverlies eingekerkert, das er trotz aller Qualen mit grimmem Humor als seine Pfründe besang, nach der er sich 30 Jahre gesehnt habe. Nur daß er als Exkommunizierter die Kommunion nicht empfangen konnte, schmerzte ihn tief. Erst unter Benedikt XI., dem Nachfolger von Bonifaz, wurde auch er der Amnestie teilhaftig und starb in der Kaplanei des Klarissenklosters Collazone 1306. Das Herz des umbrischen Volkes, in dessen Mundart er seinen Gefühlen poetischen Ausdruck gab, verstand ihn vor allen. An seinem Grabe in Todi wurde er als Seliger verehrt, und der Bischof von Todi ließ ihm 1596 eine Grabschrift setzen mit der Inschrift: „Hier ruhen die Gebeine des seligen Jaco-

[1] Ediz. Ferri nr. 53. Übersetzung Storck S. 70.
[2] Zuletzt hrsg. v. Denifle in Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. V (1889), 509 ss.
[3] Neue Ausgabe von Monti in Miscellanea Francesco Ehrle III Studi e testi 39 (1924), 84, der auch zeigt, daß an der Echtheit mit Ausnahme der prophetischen Strophen nicht zu zweifeln ist. Storck 88.

pone de' Benedetti von Todi vom Orden der Minderbrüder, der sich aus Liebe zu Christus zum Toren machte, mit neuer Kunst die Welt täuschte und den Himmel an sich riß."

Mit Recht preist ihn die Grabschrift als Mystiker, der nur zu oft bei ihm verkannt oder übersehen wird. Der größte Teil seiner Gedichte zeigt jene mystische Eigenart, die im Franziskanerorden aus den Anregungen des heiligen Stifters hervorgegangen, von Bonaventura gepflegt und namentlich in seiner Schrift Itinerarium mentis in Deum, der klassischen Schrift mittelalterlicher Mystik, geordnet worden war. Die Liebe zum Gekreuzigten, der Dank für seine Menschwerdung, die zu zartester Marienminne Anlaß gibt, die mit allen Geschöpfen zum Preise des Höchsten sich vereinende Freude an der Kindschaft Gottes treten in der franziskanischen Mystik besonders hervor und geben ihr eine warme, kindliche Innigkeit. Bei Jacopones heißem Temperament erhält diese Eigenart noch einen starken, leidenschaftlichen Zug, der seltsame Gegensätze aufweist, die aber in einem auf das Höchste gesteigerten Idealismus ihre Erklärung finden. In seinem Idealismus fühlt er die Gebrechen seiner Zeit tiefer als alle anderen, und daraus begreifen wir die überaus scharfe Art, mit der er die Fehler seiner Umwelt geißelte, auch den Zorn, mit dem er sich an einem Papst vergreifen konnte, dessen Rechtmäßigkeit für uns nicht zweifelhaft ist. Wie tief und echt seine religiösen Gefühle waren, zeigen uns seine Gedichte über die göttliche Liebe, die bisweilen in lauten Liebesschrei sich auflösen. Man hat ihn den größten Dichter der göttlichen Liebe genannt. Nur eine Probe möge ihn noch als solchen kennzeichnen:

„Ein neu Geschöpf bin ich in Christ geboren,
Der alte Mensch von Grund aus ist erneut.
Ich fühle wie ein Schwert mein Herz durchbohren
Die Liebe, die mich solcher Glut geweiht.
In solchem Brand gehn Geist und Sinn verloren,
Nur Christus strahlt mir noch in Herrlichkeit.
Ich öffne liebbereit
Die Arme seiner Schöne,
Liebe, die ich ersehne,
Laß sterben mich vor Liebe[1]!"

Wir beklagen die Zeit, in der er lebte, nicht zuletzt deshalb, weil das lodernde Feuer seines Innern, sein Leid und Tod verachtender Froh- und Freimut nicht der Reform der Kirche zugute kommen konnte, sondern wie bei Savonarola sich innerlich verzehrte. So war es noch bei manchem der Gesinnungs- und Zeitgenossen Jacopones.

[1] Ediz. Ferri nr. 90. Lauden des J. d. C. Übertragen von H. Federmann (München 1923), S. 36.

Nachdem Bonifaz das Ernennungsprivileg, das Coelestin den Spiritualen gegeben hatte, aufgehoben, folgte auch bald die Absetzung des Generals Raimund Gaufredi, der den Spiritualen günstig gesinnt war. Er mußte dafür büßen, daß in den Kreisen der Spiritualen manche die Rechtmäßigkeit des neuen Papstes bestritten. Der neue General, Johann von Murro, ging gegen die Anhänger des 1298 zu Narbonne verstorbenen Olivi vor und befahl, die Schriften des Verteidigers des „usus pauper" alle zu verbrennen. Liberatus und Angelus, die sich auf eine Insel im Korinthischen Meerbusen, wahrscheinlich Trixonia geflüchtet hatten, wurden nach dem Widerruf des Coelestinschen Privilegs als Abtrünnige des Ordens angesehen. Da sie von den Vertretern der Kommunität dem Papste auch als Leugner seiner Legitimität hingestellt wurden, so befahl Bonifaz, sie aus ihrem Zufluchtsort zu vertreiben. Vergebens baten sie, in die Mission zu den Ungläubigen gesandt zu werden. Schließlich konnte nach dem Tode Bonifaz' VIII. Liberatus sich in Einsiedeleien verbergen, wo manche seiner Anhänger sich versteckt hatten. Auf ihn geht vielleicht die älteste jener mit Bildern begleiteten Papst-Prophetien zurück, die so üppig im Laufe der Jahrhunderte weiter sprossen sollten. Man weiß, daß deren ältester Kern den griechischen Kaiser-Prophetien nachgebildet ist, die unter dem Namen Leos des Weisen gingen. Die Tendenz dieses Kernes von Papst-Prophetien geht dahin, daß die Päpste von Nikolaus III. bis Benedikt XI. als Unheilspäpste gelten, mit Ausnahme von Coelestin V., und daß von den darauf folgenden Päpsten eine Besserung zu erwarten sei, wobei eine Hoffnung angedeutet wird, die auf einen Engelpapst zugespitzt wurde. Es spricht manches dafür, daß Liberatus, als er nach dem Tode Bonifaz' VIII. nach Perugia an den Hof Benedikts XI. kam, die lateinische Bearbeitung der Leo-Orakel mitbrachte. Als diese Papst-Prophetien dem Abte Joachim zugeschrieben wurden, machten sie bald die Runde unter den oppositionellen Franziskanerkreisen[1].

Angelus, der Genosse des Liberatus, der den Aufenthalt in Griechenland benutzt hatte, um sich in seltenem Maße das Griechische anzueignen, wurde nachher der Führer der Spiritualen. Wir treffen ihn im Jahre 1311 auf dem Konzil in Vienne, dann in Avignon, wo er verhört und eingesperrt wird, um wieder entlassen und von neuem verfolgt zu werden, bis er in der Basilikata 1337 starb. Er ist der Geschichtsschreiber der Spiritualen, deren Schicksale er in der „Historia VII tribulationum" und in der „Epistula excusatoria ad papam" ausführlich erzählt. Die von ihm geführte Gruppe wollte die Autorität der Kirche nicht leugnen, aber die Armut nach den Intentionen des hl. Franziskus, wie sie dieselben verstand, durchführen und blieb dadurch in Konflikt mit der

[1] Grundmann, Die Papstprophetien des M. A. Archiv f. Kulturgesch. XIX (1928), S. 100 ff.

Kommunität, welche die lästigen Kritiker verfolgte und sie unter die Autorität der Ordensdisziplin beugen wollte. Diese Autorität suchte man zu verstärken durch die päpstliche Autorität, und so gerieten die Spiritualen allmählich doch in einen von ihnen ursprünglich nicht gewollten Konflikt mit dem Papsttum, dem sie das Recht bestritten, in der Armutsfrage autoritativ zu entscheiden. Damit lieferten sie ihren Gegnern höchst gefährliche Waffen, da die Inquisition gegen sie als Häretiker vorgehen konnte.

Man versteht wohl das Bestreben der Ordensleitung, die Einheit im Orden aufrecht zu erhalten. Aber ein Hinblick auf die Entwicklung des Benediktinerordens zeigt uns, daß die Bildung besonderer Gruppen mehrfach der Kirche neue Kräfte und neuen Enthusiasmus brachte. Denken wir nur an die Anfänge der Cluniacenser und Cistercienser! Schließlich mußte der Franziskanerorden doch auch die Spaltung geschehen lassen, und es war nicht zu seinem Schaden. Die strengen Armutseiferer und Büßer, die unter den Spiritualen sich zusammenfanden, erschienen wohl äußerlich als Feinde aller Kultur, der Wissenschaft, der Kunst, der Entwicklung, die der Reichtum auf allen Gebieten der materiellen Kultur entfalten kann. Aber sie waren ein damals nicht überflüssiges Regulativ gegen die schrankenlose Entwicklung der materiellen Kultur, die eine immer größere Gefahr für die Kirche wurde. Damals war es nicht so sehr für die Kirche die Aufgabe, direkt wie früher die Kultur zu fördern, als vielmehr ihr die Schranken zu weisen, die eine geordnete, christliche Lebensauffassung und Gesellschaftsordnung immer notwendig hat und deren Überschreitung vor allem für die Kirche schlimme Folgen haben mußte. Wäre den Spiritualen eine freie Entwicklung vergönnt gewesen, so hätten sie selbst wohl auch besser eingesehen, daß sie in ihren Kreisen sich nicht gegen die Entfaltung jedes menschlichen Fortschrittes stemmen konnten. Ein Gelehrter wie Olivi, der bei ihnen großes Ansehen genoß, beweist, daß auch die Wissenschaft trotz allem bei ihnen eine Pflege finden konnte, und ein Dichter wie Jacopone zeigt zum mindesten, wie aus lauterstem Empfinden entsprossene Dichtkunst bei ihnen erblühte.

Es hat ja in ihren Reihen auch nicht an heroischer Entfaltung christlicher Lebensführung gefehlt, die als heiligmäßig anerkannt wurde. Allgemein wurde als Seliger anerkannt, auch von der Kommunität, jener Konrad von Offida, der zu denen gehörte, die dazu rieten, von Papst Coelestin die Erlaubnis zur Trennung zu erbitten, aber freilich von jeder Agitation fernblieb und sich damit begnügte, als Laienbruder der Wissenschaft zu entfliehen und in einsamem Klösterchen der größten Armut zu leben, nur Habit und Gürtel zu gebrauchen. Hoch pries man ihn als einen zweiten Franziskus, einen echten Sohn des heiligen Stifters. Als der Ordensgeneral Johann von Murro auch ihn maßregeln wollte, weil er den Austritt aus dem Orden betrieben habe, wurde er entwaffnet

durch die Demut und Einfalt des Angeklagten, und oft ließ er ihn zu sich kommen, um sich an seinem Beispiel zu erbauen. Ein schönes Zeugnis für beide. Leider finden wir solche Zeugnisse hochgesinnter Annäherung nur wenig.

Das Mißtrauen der Kommunität gegen die Spiritualen erhielt dadurch besondere Nahrung, daß damals ähnliche Anschauungen, wie sie in deren Kreisen gepflegt wurden, sich bei andern Gruppen vorfanden, die zweifellos mit der Kirche gebrochen hatten und häretisch waren. Oberflächliche Beurteilung konnte die Spiritualen leicht mit den sogenannten Apostelbrüdern zusammenwerfen, die ihren Ursprung auf einen Handwerker Gerard Segarelli aus Parma zurückführten, der, von den Franziskanern abgewiesen, einen eigenen Bettelorden gründen wollte, dann wegen häretischer Ansichten verurteilt und 1300 als Rückfälliger verbrannt wurde. Ein neues Haupt trat unter seinen Anhängern in dem Priestersohn Fra Dolcino aus Novara oder Vercelli hervor, der in diesen Gegenden absoluten Kommunismus predigte, damit auch jede Autorität leugnete und sich als den Apostel ausgab, der das von Joachim von Fiore verkündete Zeitalter des Hl. Geistes einleiten würde. Seit Papst Silvester, verkündete er, seien alle Päpste, weil sie die apostolische Lebensweise verlassen hätten, Häretiker geworden bis auf Coelestin V. Ein neuer heiliger Papst würde kommen, nicht von den Kardinälen erwählt, sondern von Gott selbst gesandt. Die alte verderbte römische Kirche würde durch einen Kaiser Friedrich vernichtet werden, mit dem dann der neue Papst, unterstützt von neuen Königen in den verschiedenen Ländern, die Christenheit bis zum Erscheinen des Antichrists regieren werde. Auch die Dominikaner und Franziskaner sah Fra Dolcino nicht als die Vertreter wahrer apostolischer Armut an, weil sie Klöster hätten und dorthin das Erbettelte zusammentrügen. Er wollte keine Klöster. Das Erbettelte sollte nicht zu eigenem Gebrauche mit nach Hause genommen werden. Nur auf die Spiritualen hoffte er noch, daß er sie gewinnen und mit ihnen die Kirche erneuern könnte.

Wie verworren all diese Pläne waren, sollte sich bald zeigen. Da die von Fra Dolcino verführten Scharen nicht wußten, wovon sie leben sollten, zogen sie plündernd und raubend umher. Gegen ein von dem Bischof von Vercelli aufgebotenes Kreuzheer verschanzten sie sich 1306 auf einem Berge, wo Jerusalem erneuert werden sollte. Im Jahre darauf wurde das Lager gestürmt, Dolcino mit seiner Genossin dann hingerichtet.

Obwohl die Spiritualen dieser Bewegung ganz fernstanden, wurden einige vierzig Spiritualen, Genossen des Liberatus, im Königreich Neapel von dem Inquisitor Thomas von Aversa als Apostelbrüder festgenommen, der sie mit empörender Grausamkeit durch Folterqualen zu dem Geständnis bringen wollte, daß sie nicht den reinen katholischen Glauben hätten. Sie mußten froh sein, als sie

in der Weise davonkamen, daß sie nackt durch die Straßen Neapels geführt, gegeißelt, gebrandmarkt und aus dem Königreich Neapel vertrieben wurden.

Andere Spiritualen fanden hohe Beschützer. Kardinal Napoleon Orsini nahm den Ubertino von Casale als familiaris in seine Nähe. Ubertino hatte solchen Schutz besonders notwendig, denn den Haß, den er nach dem Tode Bonifaz' VIII. über diesen Papst in seinem Traktat „Arbor vitae crucifixae Iesu" ausgoß, übertrug er auch auf den milden Dominikanerpapst Benedikt XI., obgleich dieser sich damit begnügte, ihm die Predigttätigkeit zu verbieten. Benedikt ist ihm das zweite Tier der Apokalypse, noch schlimmer als Bonifaz VIII., und auch von den nächsten zwei Päpsten prophezeite er in seinen apokalyptischen Phantasien Böses; erst der vierte Nachfolger von Bonifaz werde ein rechtmäßiger Papst sein, der alles reformieren werde.

Die Gönner, welche die Spiritualen hatten, erwirkten, daß Papst Klemens V., der Nachfolger Benedikt XI., eine Kommission einsetzte, welche über die gegen die Spiritualen erhobenen Vorwürfe und besonders über die Schriften Olivis, um die sich der Streit in der Provence hauptsächlich drehte, ein Gutachten abgeben sollte. Der frühere General Raimund und Ubertino waren unter denjenigen, die 1310 an die Kurie berufen wurden, um die Verteidigung der Spiritualen zu übernehmen. Raimund starb bald, und so wurde Ubertino der Anwalt der Spiritualenpartei an der Kurie. Schriften und Gegenschriften wurden von beiden Parteien, der der Kommunität und der der Spiritualen, vorgelegt. Die Spiritualen verlangten, daß sie, nicht gebunden an die päpstlichen Regelerklärungen, nach dem Testament des Stifters die Regel buchstäblich in Reformkonventen und Reformprovinzen beobachten könnten. Die Kommunität wehrte sich dagegen mit Berufung auf die päpstliche Regelerklärung, indem sie jede Spaltung des Ordens als ein Unrecht und Unheil ansah.

Das Ergebnis dieses Streites trat in zwei Aktenstücken hervor, die Klemens V. in der letzten Sitzung des Konzils von Vienne am 6. Mai 1312 veröffentlichte. In dem einen wurden einige spekulative Irrtümer Olivis, ohne daß dessen Name genannt wurde, verurteilt. Das andere war die Konstitution „Exivi de paradiso", die wieder eine päpstliche Regelerklärung bot, um den Streitigkeiten über die Armut ein Ende zu machen. Sie suchte eine mittlere Linie zu finden zwischen der milderen und strengeren Richtung, wobei sie aber wohl mehr auf die Forderungen der letzteren Rücksicht nahm: das Armutsgelübde solle im Orden nicht nur zum Verzicht auf jedes Eigentumsrecht, sondern auch zum „usus pauper" verpflichten; der Minorit solle kein Geld, selbst nicht durch Vermittlung einer anderen Person, annehmen, nur eine Tunika haben, keine Schuhe tragen und nur im Notfalle reiten. Gärten und Erholungsplätze

sollten die Brüder haben dürfen, mit Rücksicht auf das Erholungsbedürfnis derjenigen, die sich in der Seelsorge und im Studium abmühten, dagegen keine Gemüsegärten und Weinberge, auch keine Kornspeicher und Kornkeller; die Ordenskirchen sollten nicht zu groß und zu prächtig sein und ebenso die Ordenshäuser nur dem notwendigsten Bedürfnis entsprechen. Die Spiritualenführer äußerten sich zwar so, als ob sie derjenige Teil seien, der Erfolge davon getragen habe, und Klemens V. bereitete ihnen auch die Genugtuung, daß er ihren Hauptgegner Bonagratia von Bergamo verbannte. Aber ihr Begehren nach Absonderungsfreiheit war nun doch nicht erreicht worden, und damit war die alte Quelle zum Zwist nicht verstopft. Die Leitung des Ordens blieb in den Händen der Gegner der Spiritualen, und diese waren deshalb im einzelnen immer mit Bezug auf die Auslegung der Armutsverpflichtungen denjenigen unterworfen, die sie als ihre grundsätzlichen Gegner ansahen.

So dauerte der alte Streit doch fort, der bis in die Zeiten der Ordensgründung zurückging. Angelus Clarenus berichtet mit Berufung auf Bruder Leo über diesen Punkt folgendes:

Vor der Festsetzung der letzten endgültigen Regelredaktion vom Jahre 1223 sei es zu einer Auseinandersetzung zwischen Papst Honorius III. und Franziskus gekommen. Der Papst beanstandete die ihm in dem 10. Kapitel vorgelegte Form der Verordnung über das Beschwerderecht der Brüder, welche lautete: „Wo immer etwa Brüder sind, welche wissen und erkennen, daß sie die Regel nicht wörtlich beobachten können, diese sollen und können sich bei ihren Ministern beschweren. Die Minister aber sollen gehalten sein, diesen Brüdern das durch den Gehorsam Geforderte gütig und ohne Umschweife zu gewähren; wenn sie es nicht tun wollten, so mögen die Brüder die Erlaubnis und die Verpflichtung haben, die Regel wirklich zu beobachten, weil alle Brüder, sowohl die Minister als die Untergebenen der Regel unterworfen sein müssen.“ Damit war den Strengeren der Austritt erlaubt. Papst Honorius befürchtete deshalb einen Zerfall des Ordens und legte dem Ordensstifter seine Besorgnisse offen dar: „Diese Worte könnten vielleicht bei denen, die in der Liebe der Tugenden nicht fest begründet sind, eine Veranlassung zum Ruin und zur Spaltung im Orden werden. Darum wünsche ich, daß jene Worte geändert werden möchten . . .“[1]. Und das Kapitel erhielt folgende Fassung: „Wo immer etwa Brüder sind, die wissen und erkennen, daß sie die Regel ihrem Geiste nach nicht beobachten können, diese sollen und können sich bei ihren Ministern beschweren. Die Minister aber sollen sie in Liebe und Güte aufnehmen und ihnen so große Freundlichkeit erzeigen, daß diese jenen gegenüber sprechen und handeln können wie Herren gegenüber ihren Dienern, denn so soll es sein, daß die Minister die Diener

[1] Expositio regulae auctore fr. Angelo Clareno ed. P. Livarius Oliger (Quaracchi 1912) 205 s.

aller Brüder sind[1].“ Indem man sich in Spiritualenkreisen an diesen Vorfall erinnerte, konnte man sich allerdings darauf berufen, daß die ursprüngliche Absicht des Stifters die Regel über die Minister setzte. Aber anderseits hatte doch eben ein Papst die Ordensleiter als maßgebend für die Ausführung der Regel hingestellt, und Franziskus hatte sich der päpstlichen Autorität, indem er die definitive Regel hinnahm, gemäß seinem einst Innocenz III. gegebenen Versprechen gebeugt.

Wie die Verhältnisse am Anfang des 14. Jahrhunderts lagen, als zwei geschlossene Parteien sich so scharf gegenüberstanden, konnte man sich nun allerdings fragen, ob denn die Voraussetzung, auf der Papst Honorius den von ihm geänderten Text des Kapitels 10 aufbaute, nicht für immer dahin sei und darum eine legale Trennung der beiden Richtungen den Vorzug verdiene.

Bald sollte man sehen, daß das Vertrauensverhältnis und die Verträglichkeit, bei denen ein Zusammenleben allein möglich war, mancherorts unwiederbringlich dahin waren. Die Spiritualen in Toskana verließen die Konvente, welche unter Oberen der Kommunität standen, wählten sich eigene Obere und einen General. Aus einigen Konventen vertrieben sie die zur Kommunität haltenden Brüder. Der Papst Klemens V. forderte sie im Juli 1313 zum Gehorsam gegen die alten Oberen auf. Vergebens. Nun traf die aufsässigen Konvente das Interdikt. Auch in der Provence trennten sich die Spiritualen von der Kommunität und ließen sich zur Rückkehr nicht bewegen, obwohl der Papst ihnen entgegenkam, indem er einige neue Obere einsetzen ließ, denen er milde Behandlung der Spiritualen anempfahl. Hier machte man ihnen sogar das Zugeständnis, daß man ihnen die Konvente von Narbonne, Béziers und Carcassonne überließ, wo sie für sich leben konnten. Aber auch so war an ein friedliches Nebeneinanderbestehen nicht zu denken.

Die lange Vakanz, die nach dem Tode Papst Klemens' V. eintrat, die auch noch von einer längeren Vakanz des Generalats der Franziskaner begleitet war, konnte dem Ausbruch neuer Zwistigkeiten nur förderlich sein. Der neue Papst Johannes XXII. und der neue General, die beide 1316 ihr Amt antraten, mußten bald dazu Stellung nehmen. Bei Johannes XXII. war eine gleiche Haltung nicht zu erwarten wie bei seinem zu größter Nachgiebigkeit geneigten Vorgänger. Die Kommunität verklagte die Spiritualen als aufsässige Fraticellen, welcher Name nun aufkam. Der Papst befahl ihnen die Rückkehr unter die Oberen der Kommunität und lud die Führer, darunter Ubertino von Casale und Angelus Clarenus, zur Verantwortung vor. Ubertino glückte es, sich beim Papste erfolgreich zu verteidigen. Er unterwarf sich jedoch nicht der Kommunität, die vergebens Schritte tat, um seiner habhaft zu

[1] Regula bullata c. 10.

werden. Schließlich erhielt er von Johannes XXII. die Erlaubnis, zu den Benediktinern überzutreten. Er blieb aber unter dem Schutz des Kardinals Napoleon Orsini in Avignon, bis ihn eine neue Anklage 1325 zur Flucht von da trieb, wahrscheinlich in die Nähe Ludwigs des Bayern. Der in juristischen Ausflüchten weniger erfahrene, dafür aber tiefer im Franziskus-Ideal wurzelnde Angelus fand zuerst beim Papste keine Gnade. Als er aber seine „Epistola excusatoria“ schrieb, in der er beteuerte, daß er auch dem Papste Bonifaz VIII. nie den Gehorsam verweigert habe und mit Unrecht als exkommuniziert angesehen werde, entließ ihn Johannes.

Schlimmer sollte es 64 Brüdern aus Narbonne und Béziers ergehen, die der Papst namentlich zitiert hatte. Sie zogen gemeinsam abends vor den päpstlichen Palast und brachten dort die Nacht zu, indem sie so auf eine Audienz warten wollten. Am nächsten Morgen wurden sie ohne weiteres verhaftet. Das Ergebnis der Verhöre und Verhandlungen war die Konstitution „Quorundam exigit“ vom 7. Oktober 1317, in der der Papst sich gegen die Spiritualen erklärte. Sie wurden zum Gehorsam gegen die Ordensoberen verpflichtet, und diese sollten über die Qualität der Kleidung wie über die Frage zu bestimmen haben, ob Keller und Speicher notwendig wären. Streng wurde die Unterwerfung der Spiritualen durchgeführt mit Hilfe der Inquisitoren, deren Macht der Franziskaner Bernard Délicieux vergebens versucht hatte zu brechen. Vier von ihnen erlitten zu Marseille den Feuertod. Alle separatistischen Vereinigungen wurden als Fraticellengruppen gebrandmarkt und durch die Bulle „Sancta Romana“ vom 30. Dezember 1317 aufgehoben, was insbesondere die Anhänger des Angelus Clarenus traf.

Strenge ging der Papst dann auch gegen die Spiritualen vor, die nach Sizilien geflohen waren und sich dort eine eigene Organisation unter Heinrich von Ceva als General gegeben hatten. Sie hatten dem Papste durch Abgesandte ihre Unterwerfung aussprechen wollen. Ihre Vertreter waren aber durch die Kommunität als Häretiker und Exkommunizierte aufgefangen und eingekerkert worden. In schärfster Sprache wendete sich der Papst in der Bulle „Gloriosam ecclesiam“ vom 23. Januar 1318 an alle dem römischen Stuhle treu ergebenen Christen, um ein strengstes Vorgehen gegen die Spiritualen zu begründen. Er verweist auf die joachimitischen Prophezeiungen, mit denen sie die Kirche angriffen, indem sie eine fleischliche Kirche, in der der Römische Oberhirt herrschte, einer geistlichen gegenüberstellten, in der sie allein die Glieder wären, wie sie durch ihre Erwartungen eines „papa angelicus“ den Primat und die priesterliche Gewalt beiseite stellten. Er beschuldigt sie waldensischer Irrlehren, bezeichnet sie als Pestträger und Schlangenbrut und fordert zu ihrer Unterdrückung auf.

Damit war den Spiritualen die Existenzberechtigung in der Kirche entzogen. Sie wurden, insofern sie sich nicht unterwarfen,

als häretische Fraticellen angesehen. Aber gleichwohl gaben manche Spiritualen in Sizilien die Hoffnung nicht auf, wieder zu einem Einvernehmen mit der Kurie zu gelangen. Angelus Clarenus, der deren Leitung übernahm, wollte gewiß keinen Bruch mit der Kirche, und die Art, wie der selige Prediger Simon Fidati da Cassia den Angelus bei dem Empfang der Nachricht von seinem Tode (15. 7. 1337) preist, stellt ihm persönlich das beste Zeugnis aus. Schließlich erlangte diese Gruppe, die man die Clarener nannte, auch 1473 die Anerkennung des Papstes, nachdem schon vorher in Mittelitalien andere dieser Einsiedlergruppen eine selbständige Organisation zugestanden erhalten hatten.

Aber ehe diese Gegensätze sich milderten, sollte es unter Papst Johannes XXII. noch nach einer anderen Seite zu einem tieferen Bruch kommen. Er hing mit der dogmatischen Behandlung zusammen, zu der die Frage der evangelischen Armut Anlaß gab. Wie vorher die Auseinandersetzung über die Beobachtung der Armut im Franziskanerorden durch übereifrige Führer auf beiden Seiten vergiftet worden war, so fachte jetzt die Eifersucht zwischen Franziskanern und Dominikanern den neuen Streit an und erweiterte ihn derart, daß er in dem kirchenpolitischen Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der Kurie eine unüberbrückbare Kluft schuf. Bonagratia von Bergamo, einst ein sophistischer Advokat, in der Welt Boncortisus (Höfling) genannt, der unter den Vertretern der Kommunität den ersten Streit besonders verzerrt hatte, tat sich auch in bedenklicher Weise jetzt hervor, als es in dem neuen Konflikt sich darum handelte, welcher der beiden großen Bettelorden sich auf die Autorität des Papstes berufen könnte.

Die beiden Orden waren unter den gleichen kirchlichen Nöten entstanden und nebeneinander gleich zwei Brüdern aufgewachsen, hatten zur gleichen Zeit an den Universitäten sich wehren müssen und mit berühmten Lehrern glänzen können, hatten, der eine wie der andere, sich große Verdienste um die Kirche, nicht nur durch die Seelsorge in den Städten, sondern auch durch die Missionare im fernen Orient erworben. Ein Wetteifer, der bald dem einen, bald dem andern den Vorsprung verschaffte, war damit von selbst gegeben. In den Zeiten, als der Idealismus sank, zeigte er sich als Eifersucht, die damals schnell einen Grund fand, als die Armutsfrage allenthalben die Geister spannte und schied.

Beide Orden wurden von der Außenwelt gleichgestellt, indem man sie als Bettelorden bezeichnete, weil sie im Unterschied von den älteren Orden auch als Gemeinschaft arm sein und, wenn sie nicht genug hatten, vom Bettel leben wollten. Aber in der Auffassung des Armutsprinzips war doch von Anfang an ein Unterschied zwischen den beiden Orden, der nun schärfer hervortreten sollte. Bei dem Orden des hl. Franziskus war die Nachahmung des armen Lebens Christi der Hauptzweck. Daneben stand das

Wirken durch die Lehre, die apostolische Tätigkeit. Den Jüngern des hl. Dominikus galt als erster Zweck die Verbreitung der christlichen Lehre durch Predigt — daher ihr eigentlicher Name „Predigerorden“ — und als Voraussetzung für die Predigt das Studium. Den Armutsgrundsatz hatte Dominikus aufgenommen als ein Mittel zur Förderung des Hauptzwecks, damit die Brüder sich freier der Predigt widmen könnten, durch irdische Sorgen möglichst wenig gehindert wären, und um in Südfrankreich bei dem geistigen Kampf mit den Albigensern die bei dem Reichtum der Kirche ansetzende Kritik leichter zurückweisen zu können. Die Unterordnung des Armutsprinzips unter den Hauptzweck sehen wir in der Praxis schon darin, daß das entscheidende Kapitel der Dominikaner im Jahre 1220 wohl den Verzicht auf Grundbesitz und Renten festsetzte, daß aber der Besitz von Kirchen und Klöstern den Dominikanern erlaubt wurde, während Franziskus auch davon nichts wissen wollte. Die Minderbrüder trugen anfangs überhaupt keine Schuhe, dann nur, wenn es notwendig war, während die Dominikaner von Anfang an Schnürschuhe tragen durften. Der selige Albertus Magnus wurde in Regensburg „Bundschuh“ genannt, weil er die im Orden übliche Fußbekleidung dort auch als Bischof trug.

Wenn schon am Anfang die Dominikaner weniger Anforderungen in der Armutspraxis stellten, so ließen sie dann in der Folge noch schneller als die Franziskaner Erleichterungen aufkommen. Da mag für sie besonders maßgebend gewesen sein, daß die bis zum Bettel ausgedehnte Armut sie in den Augen vieler, die sie durch ihre Predigten gewinnen wollten, im Laufe der Zeit nicht mehr anziehend machte. Der Bettel kam in Verruf, weil so viele bettelten. Der Franziskaner Salimbene leistete sich die Selbstverspottung: „Wir und die Predigerbrüder haben alle Leute betteln gelehrt, und ein jeder nimmt sich eine Kapuze und will eine Bettelregel machen[1].“ Die Pfarrgeistlichkeit nahm an dem Bettel, der ihre Einkünfte schmälerte, vor allem Anstoß, so daß auf dem Konzil von Lyon 1274 der Vorschlag gemacht werden konnte, alle Bettelorden aufzuheben[2]. Der Vorschlag kam in so radikaler Form nicht zur Ausführung. Tatsächlich wurden nur diejenigen Orden unterdrückt, die nach dem 4. Laterankonzil (1215) ohne Bestätigung von Rom aufgekommen waren. Nicht nur die beiden großen Bettelorden, sondern auch die nun zu ihnen gerechneten, von Innocenz IV. aus toskanischen Eremitenverbänden 1244 zusammengefügten Augustiner-Eremiten und die von dem gleichen Papst 1247 neu organisierten Karmeliter konnten weiter bestehen. Aber es blieb doch in weiten kirchlichen Kreisen das Bestreben, dem Bettel der Orden Schranken zu ziehen, indem man sie dazu drängte,

[1] M. G. SS. XXXII, 254.
[2] Corp. iur. can. c. 1 X. De religiosis domibus III. 17.

sich anderwärts zu versorgen. Darauf Bedacht zu haben, war auch notwendig geworden, als immer neue Konvente entstanden, anderseits Bonifaz VIII. durch eine Bulle vom 18. Februar 1300 den Predigern und Minderbrüdern geboten hatte, von allen Einnahmen aus Vermächtnissen und Begräbnisgeldern den vierten Teil den Pfarrgeistlichen zu geben, womit die Einnahmen der Bettelorden beträchtlich verkürzt wurden[1]. Das trug alles nun dazu bei, daß schon um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert die Dominikanerklöster dazu übergingen, Güter und Renten zu erwerben. Auch den persönlichen Geld- und Bücherbesitz ließ man zu, wenn das Interesse des Studiums oder der Predigt das zu verlangen schien.

Wohl wehrte man sich auch bei den Dominikanern gegen das Nachlassen des Idealismus der ersten Zeit in der Betätigung der Armut. Es kam aber dabei nie zu den scharfen Gegensätzen wie bei den Franziskanern. Das verhinderte vor allem die theoretische Stellung des Thomas von Aquin, der in dieser Frage wie auch sonst scharf den Zweckgedanken in den Vordergrund gestellt hatte. Die Vollkommenheit, führte er aus, bestehe nicht wesentlich in der Armut, sondern in der Nachfolge Christi. „Ein Orden wird hinsichtlich der Armut um so vollkommener sein, als er die Armut seinem Zwecke angepaßt hat[2].“ Welche Spitze in diesem Ausspruch lag, verstehen wir, wenn wir davon hören, daß in Oxford die Franziskaner den Vorrang vor den Dominikanern beanspruchten, weil sie durch das strikte Armutsprinzip eine größere Vollkommenheit anstrebten[3]. Da der Streit zuletzt auf die Frage hinauslief, welche Armut denn von Christus gelehrt und von den Aposteln geübt worden sei, war Thomas auch darauf eingegangen und hatte auf Evangelienstellen hingewiesen, aus denen hervorgeht, daß Christus und die Apostel Geld bei sich gehabt hatten. Man weiß auch, daß Franziskus, in dem er sich auf das Beispiel des Heilandes bei der Aussendung der Apostel berief, die Stellen Matthäus 6, 8 f. und Lukas 22, 35 f. übersah, die zeigen, daß Christus die Jünger, als er sie über die engen Grenzen des Judenlandes hinaus in alle Länder aussandte, im Gegensatz gegen seine früheren Weisungen Stock und Sandalen, Geldbeutel, Brottasche und Mantel mitnehmen hieß[4].

Unter Johannes XXII. spitzte sich auf einmal der Gegensatz zwischen den beiden Orden auf die dogmatische Frage der evangelischen Armut zu. Damit war die Frage nach der größeren Vollkommenheit eng verbunden. Aber eben deshalb war es mehr

[1] Potthast, Reg. 24913.
[2] S. theol. II. II^{ae} q. 188 art. 7. Editio Leonina X p. 531.
[3] Little Grey Friars of Oxford (Oxford 1892) p. 75, 320, 335.
[4] Vgl. Soiron, Das Armutsideal des hl. Franz v. A. Franzisk. Studien IV (1917) 11; P. Hilarin Felder, Die Ideale des hl. Franziskus (Paderborn 1923) 142.

ein Streit um den Vorrang als um praktische Folgerungen für die Durchführung größerer Armut. Es waren auch nicht die Spiritualen, die auf seiten der Franziskaner zunächst im Vordergrund standen, sondern ihre Gegner in der praktischen Betätigung der Armut, das Gros der Kommunität. Die hitzige Eifersucht der Franziskaner mag auch der Blick auf die große Macht gereizt haben, über welche die Dominikaner damals als Inquisitoren in Südfrankreich verfügten, und an der der Franziskaner Bernard Délicieux in Carcassonne nicht hatte rütteln können. Juristischer Formalismus und eifersüchtige Rechthaberei gaben dem Streit eine sonst nicht erklärliche Schärfe, die, mit politischen Spannungen verquickt, höchst unglückliche Folgen in Deutschland und Italien haben sollte.

In Narbonne hatte ein Begine — so wurden damals auch die Fraticellen bezeichnet — gesagt, Christus und die Apostel hätten nichts zu eigen besessen, weder „in communi" noch „in speciali". Der Dominikaner-Inquisitor Johann von Belna war deshalb 1321 gegen ihn vorgegangen. Franziskaner verteidigten den Ausspruch, indem sie sich auf die Dekretale Nikolaus' III. „Exiit qui seminat" bezogen, in der der Verzicht auf Eigentum „in speciali" und „in communi" als verdienstlich erklärt wurde, da ihn Christus gelehrt und durch sein Beispiel bekräftigt habe[1].

Der Streit wurde vor den Papst gebracht. Im Konsistorium, das am 6. März 1322 in Avignon abgehalten wurde, kam es zu einer erregten Auseinandersetzung zwischen Vertretern der beiden Orden. Es nützte den Franziskanern nichts, daß sie zum Beweise ihres reinen Glaubenseifers auf ihre Verdienste und Martyrer in den orientalischen Missionen hinwiesen. Deutlich konnten sie sehen, daß der Papst ihre Meinung nicht teilte, der sich sogar mit bitterer Ironie über den Widerspruch äußerte, der bei ihnen zwischen Theorie und Praxis vorhanden sei. Um die Diskussion nicht durch die Bulle „Exiit qui seminat" behindern zu lassen, hatte er die Strafen aufgehoben, die in ihr gegen die Kommentierung der Bulle angedroht waren.

Die Franziskaner ergriff eine große Erregung. Sie meinten, es handle sich um die Verteidigung ihres Ordensfundaments in der Nachahmung Christi. Das Generalkapitel, das zu Perugia im Jahre 1322 abgehalten wurde, erließ zwei Schriftstücke, die, für die breite Öffentlichkeit bestimmt, erklärten: Es sei gesunde und katholische Lehre zu sagen, daß Christus und die Apostel kein Eigentum besessen hätten, weder einzeln noch als Gesamtheit. Johannes XXII. nahm das sehr übel auf. Er erblickte darin eine Anmaßung dogmatischer Autorität und erklärte die Kundgebung für nichtig. Auch entsagte er namens der römischen Kirche dem

[1] S. oben S. 14.

juristischen Eigentumsrecht an den Besitzungen der Franziskaner, das diesen ermöglicht hatte, ihre formale Besitzlosigkeit zu vertreten. Infolgedessen ging ein Teil des Ordens dazu über, ohne weiteres liegende Güter und jährliche Einkünfte anzunehmen. Dann ließ der Papst aber noch am 12. November 1323 einen weiteren Erlaß „Quum inter nonnullos" folgen, in dem er die Behauptung, Christus und die Apostel hätten weder persönliches noch gemeinschaftliches Eigentum gehabt, als häretisch erklärte[1].

Die Entscheidung des Papstes hatte ihre große Bedeutung für die Frage des sittlichen Rechts auf Eigentum. Extreme Wortführer der Franziskaner hatten, wie es übrigens schon früher gelegentlich der Fall gewesen war, das Eigentum als Frucht der Sünde hingestellt, und es konnte dann als berechtigt erscheinen, daß man sich auf das Beispiel Christi und der Apostel berief, um von christlichem Standpunkte aus das Recht auf Eigentum zu bestreiten. Damals war diese Gefahr allerdings noch nicht groß. Sie zeigte sich nur gelegentlich, wie bei den Apostelbrüdern, vielleicht auch bei den Pastoureaux in Frankreich, deutlich bei den von Wiclifs Predigern geschürten Bauernaufständen in England. Die Franziskaner hatten damit nichts zu schaffen. Denn bei denjenigen, die in der Welt dem Franziskus-Ideal folgen wollten, den Angehörigen des dritten Ordens, war Privateigentum immer erlaubt. Aber heute sehen wir von religionsloser Seite die Angriffe auf das Privateigentum deutlicher als je und wissen es darum besonders zu würdigen, daß Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum vom 15. Mai 1891, gestützt wie Johannes XXII. auf Thomas von Aquin, das Eigentumsrecht als Forderung des Naturrechts begründete und verteidigte. Man kann es ja bedauern, daß die Kurie, unter Johannes XXII. vornehmlich bedacht auf Ausbildung ihrer finanziellen Organisation, idealistische Gedankengänge damals weniger würdigte als formalistische. Aber man darf nicht leugnen, daß diese Entscheidung des Papstes der alten, auf das Maßhalten gerichteten, weisen Tradition der Kirche entsprach und einen Fingerzeig darstellte, der für die Entwicklung der wirtschaftlichen Kultur des Abendlandes von grundsätzlicher Bedeutung war. Sie wies darauf, daß die christliche Lehre einer gesunden Entwicklung des irdischen Wohlstandes nicht entgegenstehe.

Zunächst aber rief die Entscheidung des Papstes bei der Spannung der Geister nur überaus heftige Kämpfe hervor. Stimmen erhoben sich in dem Franziskanerorden, die den Papst als häretisch erklärten und zu offenem und geheimem Widerstand reizten. Der Schritt war dann nicht mehr weit, daß einige der Betörten an die

[1] Extrav. Joann. XXII. Tit. 14. De verborum significatione c. 4. Vgl. N(o e l) V(a l o i s), Jacques Duèse (Jean XXII) Hist. littér. 34 (1914) 454 ss.

Seite Ludwigs des Bayern traten, als dieser auf die Exkommunikation antworten wollte, die Johannes XXII. über ihn verhängt hatte, weil er, ohne die päpstliche Anerkennung abzuwarten, Regierungsrechte in Italien ausgeübt hatte. Ludwig appellierte an ein allgemeines Konzil, ließ es aber dabei nicht bewenden, sondern beschuldigte, die Argumente aufnehmend, welche ihm oppositionelle Franziskaner geliefert hatten, in der sogenannten Sachsenhauser Appellation vom 22. Mai 1324 den Papst der Häresie, in dem er auf den Erlaß in der Armutsfrage Bezug nahm. Der Papst hatte dadurch nur neuen Anlaß, um den Widerstand der franziskanischen Opposition völlig zu brechen. Er wollte auf dem Generalkapitel den General Michael von Cesena durch einen andern ersetzen lassen. Das Generalkapitel aber wählte Michael wieder, und dieser entfloh mit Wilhelm von Occam und Bonagratia von Bergamo zu Ludwig dem Bayern, mit dem sie sich auf das engste verbanden.

Als Ludwig dem Papst zum Trotz in Rom einrückte, ließ er 1328 den Franziskaner Petrus Rainalducci als Nikolaus V. zum Gegenpapst erheben. Die Rolle des Gegenpapstes dauerte zwar nicht lange. Schon 1330 warf er sich Johannes XXII. zu Füßen und bat um Verzeihung. Aber die Auflehnung im Minoritenorden schwand nicht so schnell. Der General Michael trotzte, obgleich er abgesetzt und exkommuniziert war und auch aus dem Orden ausgestoßen wurde. Die Verwirrung nahm immer mehr zu. Die mit dem Papst haltenden Minoriten wollten eine möglichst weitgehende Einschränkung der Armutsverpflichtungen und des Geldverbotes und erwirkten deshalb vom Papste die Aufhebung aller päpstlichen Regelerklärungen, dasselbe, was aus entgegengesetztem Grunde die Spiritualen immer begehrt hatten. Dann kam ein weiterer Streitpunkt auf, indem der Papst seine Privatansicht über die „Visio beatifica“ geäußert hatte, daß die Verstorbenen erst am Jüngsten Tage zur völligen Anschauung Gottes gelangten, eine Äußerung, die er kurz vor seinem Tode zurücknahm.

Eine Folge der letzten Armutsstreitigkeit war, daß schließlich nun doch der Franziskanerorden sich in zwei große Gruppen schied, nach der Verschiedenheit ihrer Stellung zum Armutsprinzip, in die Observanten und Konventualen. Die Konventualen, so benannt, weil sie hauptsächlich in den größeren Konventen mit Konventualkirchen sich befanden, während die Observanten anfänglich nur Einsiedleien oder kleinere Häuser bewohnten, ließen gemeinsamen Besitz, Renten und Liegenschaften zu. Die Observanten, die strengen Vertreter der regularis observantia, hielten an der Eigentumslosigkeit in communi fest und verzichteten auf feste Einkünfte und liegende Güter. Diese strengere Richtung, die Observanz, knüpfte dabei an diejenige Richtung an, welche die Spiritualen lange Zeit so zähe vertreten hatten.

Johannes von Valle erhielt 1334 vom Ordensgeneral die früher so oft vergebens erbetene Erlaubnis, mit vier Brüdern eine Einsiedlei zu beziehen und daselbst nach der Regel in ihrer ursprünglichen Strenge zu leben, ohne an die päpstlichen Regelerklärungen gebunden zu sein. Er lebte mit seinen Genossen in der Nähe von Foligno, im Klösterlein S. Bartholomäus de Brugliano und soll noch von Angelus Clarenus beraten worden sein. Papst Klemens VI. gewährte 1350 dem Laienbruder Gentilis von Spoleto, einem Gefährten des Johannes, das Recht, mit seinen Genossen, vier Einsiedleien, darunter die Carceri bei Assisi, mit je 12 Brüdern zu beziehen und dort die Regel so, wie sie Franziskus gegeben, zu beobachten. Sie wurden sogar von der Jurisdiktion des Provinzials eximiert. Die Genossenschaft wurde zwar von dem Orden wieder aufgelöst, aber einem aus ihr, dem Laienbruder Paulutius Trinci, gab der General 1368 die Erlaubnis, mit seinen Gefährten die Einöde von Brugliano wieder zu beziehen. Die Gruppe breitete sich allmählich weiter aus, unter Zustimmung des Generals, und der Papst Gregor XI. nahm sie, die die Regel „ad litteram" befolgte, gegen die Angriffe einiger Provinziale und Kustoden in Schutz. Diese Reformrichtung der strengen Observanz glänzte dann im 15. Jahrhundert besonders durch den hl. Bernardin von Siena, der als Gründer der Observanz gefeiert wurde.

Auch in Frankreich regte sich am Ende des 14. Jahrhunderts in einigen Franziskanerklöstern der Wunsch, die Regel strenger beobachten zu dürfen. Aus diesen Kreisen wurde ein Gesuch an das Konstanzer Konzil gerichtet, das man bat, die Regel nach den päpstlichen Erklärungen beobachten zu dürfen, aber ohne die schädlichen Privilegien, die nur zu Streitigkeiten im Klerus führten. Das Konzil entsprach dem Wunsch durch Erlaß vom 23. Sept. 1415, in dem zum erstenmal der Ausdruck „Observantia" für den neuen Zweig auftritt. Die Observanten wurden von der Jurisdiktion der Provinziale eximiert. Es wurde ihnen außerdem auch noch die Wahl eines Generalvikars erlaubt, der zwar vom General zu bestätigen wäre, aber die gleichen Rechte wie der General besitzen sollte. Damit war die Loslösung der Observanten auf festen Boden gestellt. Bemerkenswert ist, daß das Gesuch der Observanten, das in Konstanz eingereicht wurde, sich eng anlehnte an eine Schrift, die Ubertino von Casale, einst Führer der Spiritualen, der päpstlichen Untersuchungskommission im Jahre 1310 eingereicht hatte. So besteht also auch nördlich der Alpen zum mindesten ein literarischer Zusammenhang zwischen den Bestrebungen der Spiritualen am Anfang des 14. Jahrhunderts und den Zielen, die die Observanten, glücklicher als ihre Vorgänger, 100 Jahre später erreichten.

Man darf nicht übersehen, daß die Spiritualen — die von ihren Nachfolgern, den Fraticellen und den Michaeliten noch wohl zu

unterscheiden wären — durch ihre joachimitischen Träumereien selbst dazu beitrugen, daß ihre Wirksamkeit für die Kirche unfruchtbar wurde. Das Urteil über die einzelnen Persönlichkeiten wird verschieden lauten müssen. Aber tief zu bedauern bleibt es, daß es so kam. Denn der Enthusiasmus der Spiritualen und ihre innerliche Erfassung der Religion wurde besonders in hochstehenden Kreisen tief empfunden. Wir sehen das deutlich an den Höfen von Aragonien, Sizilien und Neapel. Das waren Höfe, an denen man damals am ehesten die Notwendigkeit empfand, gegenüber der Gefahr eines sinnbetörenden Luxus und äußerer Verflachung die christlichen Ideale als Hemmschuh wirken zu lassen und der aufkommenden Skepsis durch innerliche Erfassung der Religion entgegenzuwirken. Hier war die äußere Kultur am meisten fortgeschritten, und der Ernst, mit dem fürstliche Männer und Frauen durch Pflege der Demut und des christlichen Armutsideals in ihrer Umgebung vertiefend wirken wollten, verdient alle Anerkennung, die freilich geschmälert wird durch die bedauerlichen Übertreibungen, die unter dem Einfluß der Spiritualen und Fraticellen sich auch darein mischten.

An dem Hofe König Jakobs II. von Aragonien vertritt diese Anschauungen der höchst seltsame Arnald von Villanova, der als geschickter Arzt, aber auch als Alchimist und Astrologe sich einen Namen verschaffte, zugleich als Laientheologe die Kirche reformieren wollte und ganz im Banne joachimitischer Ideen war. Als Leibarzt der Könige Peters III. und Jakobs II. von Aragonien, der Päpste Bonifaz VIII., Benedikt XI. und Klemens V. wollte er seinen persönlichen Einfluß für die ihm liebgewordenen Ideen ausüben, trotzdem ihm zugerufen wurde, daß er sich um seine Medizin und nicht um die Theologie kümmern sollte. Unaufhörlich bestürmte er die Theologen und Päpste mit seinen eschatologischen und reformatorischen Schriften, schmeichelte und schalt, besonders über das weltliche Treiben in der Kirche. Bei den Bettelorden und auf der Universität Paris, die er das aristotelische Nest nannte, will er der Jagdhund des Papstes sein. Er entrinnt zwar nur durch seine hohen Beziehungen der Inquisition, zeigt uns aber trotz aller Unausgeglichenheit in seinem Charakter das Beispiel eines für den Glauben glühenden, religiös gestimmten, gebildeten Laien, wie man es hundert Jahre später nur selten noch findet. König Jakob II. hatte seine spiritualischen Schriften gelesen, und wenn er sich auch als nüchterner Politiker hütete, ihm zu weit zu folgen, so ist er doch von dem religiösen Eifer nicht unberührt geblieben. Wir haben den Beweis dafür in einem Gedicht des Königs über die der Kirche drohenden Gefahren, zu dem Arnald einen Kommentar schrieb. Im Franziskanerhabit ließ sich der König begraben, und seine Witwe Elisende von Moncada trat in das von ihr gestiftete Klarissenkloster Petralba.

Noch deutlicher begegnen uns die Einflüsse der Spiritualen bei seinem Bruder, dem König Friedrich II. (III.) von Sizilien, bei dem Arnald wiederholt verweilte. Auf Friedrich, der im Trotz gegen Bonifaz VIII. sich in Sizilien behauptete, setzten die Gegner des Papstes ihre größten Hoffnungen. Fra Dolcino, das Haupt der Apostoliker, feierte ihn als den zukünftigen Retter der Christenheit, der den Papst Bonifaz töten, der fleischlichen Kirche das Ende bereiten und dem „papa sanctus" die Wege bereiten werde. Arnald hatte durch verschiedene Schriften auf Friedrich Eindruck gemacht und konnte ihm und der Königin bis in intimste Einzelheiten gehende Ratschläge für christliches Leben und Regieren geben, deren Befolgung mehrere Konstitutionen des Königs aus dem Jahre 1310 zeigen. Die Verordnungen betrafen schwierige Verhältnisse, die sich aus der Lage der Insel zwischen den alten rivalisierenden Kulturen des Mittelmeers und ihrem Völkergemisch ergaben. Sie handeln besonders von sarazenischen, jüdischen, aber auch von griechischen Sklaven aus der „Romania". Wenn diese den christlichen Glauben annähmen, sollten sie milder behandelt, nicht „Renegatenhunde" genannt werden; griechische Sklaven, die den römischen Glauben angenommen, nach siebenjährigem Dienst die Freiheit erhalten. Handel mit christlichen Sklaven, aber auch Halten von solchen wird Sarazenen und Juden verboten. Sarazenen sollen ein äußeres Kennzeichen tragen, jüdische Ärzte Christen nicht behandeln. Das Beste ist der Satz: „Keiner wage, seinen Sklaven etwas zu befehlen, was eine Schändung Christi sei[1]."

In Sizilien fanden die Spiritualen 1312 eine Zuflucht, als sie in Toscana nicht mehr bleiben konnten. Deshalb wollte aber Friedrich nicht mit der Kurie in Feindschaft geraten. Als ihm Vorhaltungen gemacht wurden, erwiderte er, daß er die Spiritualen zuvor durch eine Kommission von Prälaten, Theologen und Juristen auf ihre Rechtgläubigkeit hin habe prüfen lassen und sie nur aufgenommen habe als wahre Jünger des hl. Franziskus, zur Ehre Gottes und der Kirche. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß das bei ihm ehrlich gemeint war. Als Papst Johannes XXII ihn direkt aufforderte, die Abtrünnigen zu vertreiben, folgte er dem Befehle, wenn auch schweren Herzens, erwirkte den Verstoßenen aber Aufnahme bei dem König von Tunis. Er warnte auch Ludwig den Bayern davor, einen Gegenpapst zu erheben, und lehnte es ab, diesen anzuerkennen. Das Interdikt, das Papst Johannes XXII. über Sizilien verhängt hatte, verbot er, eigenmächtig aufzuheben. Seine Leiche wurde bei den Franziskanern in Catania beigesetzt, während die Königinwitwe Eleonora, eine Schwester König Roberts von Neapel, in den Klarissenorden eintrat, wie auch eine ihrer Töchter.

Der Einfluß der großen Spiritualenführer zeigte sich unmittel-

[1] Finke, Acta Aragonensia II, 695 ss.

bar an dem Hofe von Neapel. Die Söhne König Karls II. von Anjou, Ludwig und Robert, waren in der Provence erzogen worden und dort schon früh mit Söhnen des hl. Franziskus in Beziehung getreten. Ihr Hofmeister, ihr Leibarzt, die Erzieher gehörten dem Orden an. Im Jahre 1288 hatten die Prinzen sich in aragonische Gefangenschaft als Geiseln begeben müssen. Von da sprachen sie dem gelehrten Spiritualen Petrus Johannes Olivi den Wunsch aus, ihn bei sich zu sehen. Olivi zögerte und führte in dem auf uns gekommenen Schreiben darüber auch dies als Grund an, daß er erfahren habe, ihr Vater hege die Befürchtung, daß sie durch ihn (Olivi) zu Betbrüdern gemacht werden könnten. Es kam dann nicht zu dem Besuche, aber die Prinzen zeigten weiter ihre Verehrung für die strengen Minoriten.

Ludwig führte sein Gelübde aus, verzichtete auf die ihm zugefallene Thronfolge und trat mit 22 Jahren in den Orden des hl. Franziskus. Auf Befehl Bonifaz' VIII. mußte er im folgenden Jahre das Bistum Toulouse annehmen, blieb aber auch als Bischof der strengen Armut der Spiritualen treu. Bei seinem Einzug in Toulouse schlug er es ab, das prächtige Reittier zu gebrauchen, das man ihm bereit gestellt hatte. Es war ganz im Sinne der Spiritualen, wenn er dabei sagte „darin äußert sich nur der Stolz und die Anmaßung der Prälaten[1].“ An der Spitze des Bistums stand er aber nur wenige Monate, da ein früher Tod ihn am 19. August 1297 dahinraffte. In feierlichster Form wurden die Gebeine des jugendlichen Heiligen in die Minoritenkirche nach Marseille übergeführt, und schon 1317 wurde er kanonisiert.

Sein Bruder Robert blieb während seiner langen Regierungszeit (1309—43) in Neapel ein Freund der Spiritualen. Darin bestärkten ihn besonders die Königin Sancia und ihr seit 1329 in Neapel sich aufhaltender Bruder Philipp von Mallorca. Wie stark König Robert sich für religiöse Gedanken und Zwecke interessierte, sehen wir aus den 289 Predigten, die er verfaßte und zum Teil auch hielt. Die Predigten lassen erkennen, daß der Verstand und die Autorität in seinen religiösen Gedanken die Führung hatten, und darum wollte er auch in seinen Sympathien für die Spiritualen die Schranken wahren, die ihm vom päpstlichen Hof in Avignon gewiesen wurden. Seinen Traktat über die evangelische Armut, geschrieben in den Jahren 1320—22, unterwarf er ohne Vorbehalt der Korrektur des Papstes, dem das letzte Wort in der Frage zukomme[2]. Nur so wagt er es, für die Spiritualen einzutreten, indem er die Ansicht ausspricht, daß ihre Grundsätze dem Evangelium nicht widersprächen, sie sich aber auch nicht den päpstlichen Entscheidungen

[1] Archiv. Francisc. I (1908), 287.

[2] Vgl. Sigism. Brettle, Ein Traktat des Kg. Robert v. Neapel „De evangelica paupertate“ in: Abhandlung. aus dem Gebiete der . . . Gesch. . . Festgabe Finke (Münster 1925) 200 ff.

widersetzen dürften. Einen Erfolg hatte dieser Vermittlungsversuch, der vor der Erklärung Johannes XXII. über die evangelische Armut (12. November 1323) unternommen worden war, nicht mehr. Nachdem der Bruch zwischen dem Papst und dem Ordensgeneral erfolgt war, wurde die Stellung des Hofes von Neapel sehr schwierig.

Robert und seine Gemahlin Sancia hatten der Ernennung Michaels auf dem Generalkapitel zu Neapel im Jahre 1316 beigewohnt. Besonders Sancia verehrte den General. Sie schrieb ihm, daß ihre Seele mehr in dem Orden der Minderbrüder wäre, den sie liebte, als in dem Körper, in dem sie Leben und Form wirkte. Sancia stammte aus einer Familie, die dem Franziskanerorden ganz ergeben war, und kannte nichts Höheres als die Verwirklichung des franziskanischen Ideals. Der König ließ sie nicht nur gewähren, sondern unterstützte sie. Das Herrscherpaar gründete die große Klarissenkirche Corpus Christi in Neapel, welche die Grabstätte für die königliche Familie wurde. Damit war ein Kloster für mehrere hundert Nonnen verbunden, in dem die Königin, welche stets zwei Schwestern in ihrer Umgebung hatte, gern verweilte und sich für alle Einzelheiten interessierte. Große Ehre macht der Königin ihre Fürsorge für gefallene Mädchen und Frauen, an der wir erkennen, wie sie an der Reform christlicher Sitte arbeitete. Sie stiftete 1324 das Kloster der St. Maria Magdalena, und es wird berichtet, daß sie in Begleitung ihres Beichtvaters in die Häuser der verdorbenen Mädchen ging und sie beschwor, ein tugendhaftes Leben in dem von ihr gestifteten Haus, das unter der Leitung der Minoriten stand, zu beginnen. Im Laufe von 10 Jahren legten von 182 solcher Frauen 166 die feierlichen Ordensgelübde ab. Der Eifer der Königin wuchs, als sie die Größe des Übels erkannte, so daß sie noch ein zweites Kloster dieser Art, das der hl. Maria von Ägypten geweiht war, für 340 Nonnen gründete. Auf noch andere Weise wirkte sie für gute christliche Sitte, indem sie der unanständigen Kleidung und dem lockeren Ton in der Unterhaltung entgegentrat, die durch französische Damen in Neapel eingeführt waren. Zu dem Zwecke berief sie den Stadtmagistrat vor den König und ermahnte, dagegen einzuschreiten, um nicht den Zorn des göttlichen Sittenrichters heraufzubeschwören. Man sollte dafür sorgen, daß die Frauen sich sittsam kleideten und durch Kirchenbesuch, Ehrung der Gatten, gute Erziehung der Kinder christlichem Wandel Ehre machten. Dann fügte sie aber noch eine Bemerkung hinzu, die sich gegen jene Ansichten richtete, die wir im 13. Jahrhundert bei dem Verfasser der Assises de Jérusalem angetroffen haben. Es sei töricht, wenn die Männer ihre Frauen nicht ordentlich bilden lassen wollten. Wenn die Frauen lesen könnten, sei es ihnen möglich, viel Gutes zu erfahren, und dann könnten die Männer auch viel besser auf sie vertrauen als auf ungebildete, leichtfertige Frauen. Der König Robert erließ auch im Jahre 1335 ein Edikt, das den jungen

Leuten weibische und verrückte Moden verbot, unter anderm ihnen eine affektierte Haartracht untersagte, die sie als arabische Eremiten oder Philosophen erscheinen ließe. Viel haben die Bemühungen der Königin allerdings nicht gefruchtet. Unter der sittenlosen Königin Johanna I., der Enkelin und Nachfolgerin Roberts I., begann ein schamloses Treiben in Neapel aufzukommen.

Die Person der Königin Sancia erhält erst ihre richtige Beleuchtung, wenn wir neben ihr ihre Brüder ins Auge fassen. Jakob, der älteste Sohn des Königs Jakob I. von Mallorca, hatte der Thronfolge entsagt und war in den Minoritenorden eingetreten. Ein anderer, Philipp von Mallorca, der an der Universität Paris gebildet war, gehörte dem dritten Orden des hl. Franziskus an; ob er die Priesterweihe empfangen hat, bleibt unklar. Großen Eindruck machte es, daß Philipp ein ihm vom Papste angebotenes Bistum ausschlug, was seinem Freunde Angelus Clarenus nicht geringe Freude bereitete, denn er wußte, daß es nur aus Demut geschehen war. Philipp verehrte den Angelus als seinen Seelenführer, und Angelus stellte den Infanten den Mitbrüdern, deren Gebet er ihn empfahl, als Heiligen dar. Wiederholt besuchte ihn Angelus in Mallorca. Dort führte Philipp eine Zeitlang die Vormundschaft für seinen Neffen. Vom Papste wünschte er die Approbation für eine neue Regel, die aber nichts anderes war als die Regel des hl. Franziskus „sine glossa“ und ohne die Verpflichtung der päpstlichen Regelerklärungen. Bemerkenswert ist bei dieser Bitte, daß er bei seinem Gesuche auf die verschiedenen Zweige des Benediktinerordens hinweist und neben der Kommunität nur das zugestanden haben will, was einst den Cisterciensern als Reformbildung neben dem alten Benediktinerorden gewährt worden war. Aber wenn er dem Gesuche als Unterstützung die Erwägung beifügte, daß die vorgetragene Regel ein Werk des Hl. Geistes sei und ihre Verweigerung nur ein Werk des Bösen sein könnte, so staunen wir über diese Sprache gegenüber dem Papste. Johann XXII. war der letzte, der solche Worte ungerügt hinnehmen wollte. Er berief den Prinzen zur mündlichen Besprechung nach Avignon. Philipp zog es statt dessen vor, mit seinen Gesinnungsgenossen 1317 nach Neapel zu gehen, wo er hoffen konnte, auch ohne päpstliche Vollmacht unter dem Schutz seines Schwagers das ganz arme Leben des hl. Franziskus führen zu können. Er bereitete aber damit dem Könige Robert eine sehr schwierige Situation, zumal dessen Gattin mit ihrem Bruder ganz übereinstimmte.

Als Michael von Cesena abgesetzt war, bangte Sancia, daß die Franziskanerregel abgeschwächt werden könnte, und beschwor die in Paris zur Wahl eines neuen Generals versammelten Brüder, die Regel in ihrer Unversehrtheit zu schützen. Sie selbst würde sich und all ihr Gut, ja sogar das Leben hingeben, wenn das zur Verteidigung der Regel notwendig wäre. Als aus der Wahl der

Freund des Papstes, Geraldus Odonis, hervorging, der die Abschaffung des Geldverbotes vorhatte, forderte die Königin die Brüder zum äußersten Widerstande auf: „Wenn er an der Regel etwas, auch nur ein Jota ändert, so duldet es nicht. Dann ist er nicht ein Hirt, sondern ein Mietling, und danach behandelt ihn[1].“ Sie würde Gott danken, wenn sie für diese Sache den Martyrertod erleiden könnte. Für Michael Cesena hatte sie beim Papste selbst, freilich vergeblich, interveniert.

Johann XXII. wechselte in der Folge mehrere Briefe mit dem Königspaar, aus denen immer offener sein Mißfallen hervortrat. Er beklagte sich beim König über seine schlecht beratene Gattin, forderte ihn auf, dem neuen General Geraldus Odonis gegen die zu Michael haltende Opposition beizustehen und die Inquisition nicht zu hindern bei ihrem Vorgehen gegen die Fraticellen. Auch des Königs Schwager spielte in der Korrespondenz eine Rolle. Philipp hatte sich 1329 in einer Predigt für die vom Papste zensurierten Sätze über die evangelische Armut ausgesprochen und den Papst kritisiert. Angelus Clarenus schrieb darüber einen den Prinzen warnenden Brief, indem er ihn mahnt, nicht zu weit zu gehen. Er solle dem demütigen Christus folgen, der durch Wort und Tat seine Schüler gelehrt habe, daß die Pharisäer gehört und geehrt werden sollten wegen der Würde ihres Standes und des Friedens im Volke[2].

Auch der Papst wollte hierin einen Zusammenstoß vermeiden. Aber es gab genug andere Vorfälle, wo die Gegensätze immer wieder hervortraten. Über Kapläne der Königin, die bei den Nonnen von Corpus Christi die Seelsorge ausübten, wurde die Exkommunikation im Auftrage des Papstes verhängt. Die Königin beschwerte sich darüber beim Papst, wie über andere Disziplinarmaßnahmen des Ordensgeneral Geraldus Odonis. Nachdem die Verhandlungen sich lange hingezogen, gelang es König Roberts Geschick, eine Begleichung herbeizuführen. Aber 1340 versuchte Robert noch einmal, bei der Kurie die Erlaubnis dafür zu erlangen, daß Philipp nach der Regel des hl. Franziskus „sine glossa“ leben dürfe. Er wandte sich dafür an den Nachfolger Johannes XXII., den aus dem Cistercienserorden hervorgegangenen Papst Benedikt XII., der durch seine für die Lebensordnung der Franziskaner 1336 erlassene Konstitution gezeigt hatte, daß er die franziskanische Eigenart in keiner Weise pflegen wollte. Von diesem Papst war von vornherein eine Zurückweisung zu erwarten. In der Tat schlug es der Papst aus, die Regelerklärungen der Päpste nicht als bindend zu erklären, weil dann nur neue Zwistigkeiten im Orden entstehen würden. Benedikt XII. klagte aber zugleich Philipp an, daß er ein Förderer und Verteidiger von Ketzern wäre. Richtig war, daß Philipp nicht

[1] Wadding, Annal. II², 120 ad a. 1331. No. VIII.
[2] Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA I (1885), 568.

anders lebte als die armen Spiritualen, als ein Waldbruder und Bettler. Das ist das Letzte, was wir von ihm vernehmen. König Robert, der 1343 starb, wurde in dem Franziskanerhabit hinter dem Hochaltar der Kirche Corpus Christi bestattet. Nach seinem Tode trat Königin Sancia in den Konvent von Sancta Crux ein, ohne aber feierlich Ordensprofeß abzulegen, geehrt durch viele neue Gunstbezeugungen des Papstes Klemens VI. Schon 1345 ereilte auch sie der Tod, den sie im Ordensgewand erwartete. Offenbar wollte sie nicht den Bruch mit dem Papste, sondern die Freiheit nur für jene, die die Regel des hl. Franziskus wörtlich befolgen wollten. Bei ihrer Aufrichtigkeit und Konsequenz ist sie mit ihrem Gatten ein deutlicher Beweis, wie lauter ihre Absichten waren und wie die Gedanken, die in den Kreisen der Spiritualen gepflegt wurden, geeignet waren, hochstehende Laien für warmes religiöses Leben zu begeistern.

Für das Verlangen nach religiöser Vertiefung, die kirchlicher Veräußerlichung gegenübergestellt wurde, haben wir noch einen Laien zu nennen, der aber als Geistesriese ganz einzig in seiner Art war. Es ist Italiens größter Dichter, derjenige Laie des Mittelalters, der, wie kaum ein anderer, festen kirchlichen Glauben, religiöse Wärme und vielseitige Bildung, besonders theologische, in sich vereinte: Dante Alighieri. Politische Schicksale nicht allein, sondern auch innere Überzeugung brachten ihn den Spiritualen seiner Zeit nahe, ohne daß er ihnen direkt sich beigesellte. Ein Anhänger der antipäpstlichen Partei der Weißen, widersetzte er sich dem vom Legaten Bonifaz VIII., dem Minoritenkardinal Matthäus von Acquasparta, vorgetragenen Ansinnen, daß seine Vaterstadt Florenz den König Karl II. von Neapel bei der Wiedergewinnung Siziliens unterstützen sollte. Als seine Gegner, die Schwarzen, zur Herrschaft kamen, mußte er 1301 aus seiner Vaterstadt fliehen und bis zu seinem Tode, der ihn in Ravenna am Kreuzerhöhungstage 1321 ereilte, zwanzig Jahre das Brot der Verbannung essen.

In den letzten Jahren seines Lebens dichtete er die Divina Commedia, jene großartige Schilderung der ewigen Schicksalsentwicklung der Menschheit. In sie legte der Dichter zugleich die durch seine eigenen Erlebnisse hervorgerufenen, machtvollen Empfindungen hinein und sein heißes, geistiges Ringen, durch das er das innere Gleichgewicht der eigenen Seele wie das Heil der ganzen Menschheit zu erstreben suchte. Wenn er vielleicht auch das Schema für die Zusammenfügung seiner Bausteine mohammedanischen Dichtungen entnommen hat, in denen, wie von ihm, eine Fahrt durch Hölle und Himmel geschildert wurde, so hat er doch in seinem Geiste alles zusammengefügt, mit seiner politischen Empfindung vertieft, und sein Genie wird dadurch nicht verkleinert. Mit furchtbarem Ernst hält er seinen Zeitgenossen Gottes Gericht vor, indem er unter der Führung Vergils, als des Vertreters der menschlichen Vernunft,

die Verbannten in der Hölle und die im Reinigungsberg der Läuterung Unterworfenen schaut, unter der beseligenden Leitung der Beatrice, der Allegorie der göttlichen Weisheit, die reinen, ewig glücklichen Seelen kennen lernt, bis er schließlich in der höchsten Region, dem Empyreum, geführt vom hl. Bernhard, die Himmelskönigin im Kreise der Gott am nächsten stehenden Heiligen und die geheimnisvolle Glorie der hl. Dreieinigkeit in dem Bilde dreier Regenbogenkreise schauen darf.

Ethisch-religiöser Sinn findet in dieser allegorischen Dichtung tiefernsten Ausdruck, durchtränkt von dem ganzen Wissen der Scholastik, das ihn ein Schüler des Aquinaten, der Dominikaner Fra Remigio de' Girolami, in Florenz einst gelehrt hatte. Dem entsprechend geht er darauf aus, die große Harmonie göttlicher Anordnung in dieser Welt und im Jenseits aufzuweisen. In diesem Streben will er auch gegenüber den Streitigkeiten, die er um sich in der Kirche sieht, überlegene Maßhaltung im Urteil zeigen.

Den heiligen Franziskus läßt er im himmlischen Paradies durch den heiligen Thomas rühmen, den heiligen Dominikus aber durch den großen Lehrer der Franziskaner, den heiligen Bonaventura. Das ist besonders deshalb beachtenswert, weil Dante seine Paradieses-Dichtung zu der Zeit niederschrieb, als unter Johannes XXII. der Streit um die evangelische Armut, der Dominikaner und Franziskaner scharf schied, seinem Höhepunkt nahe war.

Dante war gewiß mit ganzem Herzen ein Verehrer des Armutsideals. Den heiligen Franziskus, den man zu seiner Zeit als den Erneuerer des religiösen Idealismus vornehmlich in Italien feierte, pries er als Ritter der Armut in unvergänglichen Versen, deren Allegorien ganz den Bildern entsprachen, wie sie in begeisterten Franziskanerkreisen seit 100 Jahren weitergegeben wurden, nachdem sie zuerst in dem vom General Johannes Parenti 1227 verfaßten Schriftchen von der Vermählung des Heiligen mit der Herrin Armut niedergelegt waren[1]. Mit der Wärme glühender Franziskaner-Begeisterung stellt er den Poverello von Assisi unmittelbar neben Christus, indem er von der verstoßenen Armut singt:

> Seitdem der erste Gatte ihr gestorben,
> Blieb sie elfhundert Jahr und mehr im Dunkeln,
> Verschmäht, bis dieser Eine sie umworben[2].

Aus einer Stelle, wo Dante berichtet, wie sein Bußgürtel ihn bei der Höllenwanderung aus gefahrvoller Lage gerettet habe, können wir wahrscheinlich schließen, daß der Dichter dem dritten Orden des heiligen Franziskus angehörte[3]. Aber wie Franziskus

[1] Commercium b. Francisci cum domina paupertate ed. P. Eduardus Alenconiensis. Romae 1900.
[2] Parad. XI, 64 ss.
[3] Inferno XVI, 106 ss.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.

preist Dante auch den heiligen Dominikus als Erneuerer der Kirche. Die von den beiden Heiligen gestifteten Orden sind ihm, der eine wie der andere, die Räder am Streitwagen der Kirche, mit dem sie im Bürgerkriege sich zu verteidigen hat.

Im besonderen will Dante auch in dem Armutsstreit nicht Partei ergreifen. Er erklärt sich gegen Ubertino von Casale, das Haupt der Eiferer auf der einen Seite, der als Schüler Olivis einst kurze Zeit neben Dante in Florenz gelebt hatte, wie gegen Matthäus von Acquasparta als den Vertreter der milderen Richtung auf der andern Seite, dem gegenüber er hier eine würdige Zurückhaltung zeigt, die um so mehr zu beachten ist, als das sein alter politischer Gegner ist. Er weiß auch, daß viele in dem Orden dem Geiste des Stifters treu geblieben sind. Sein Standpunkt ist der des großen Vermittlers Bonaventura, den er kurz, ehe sich dieser im Paradies zu erkennen gibt, sprechen läßt von dem Regelbuch und seinen Befolgern:

Zwar sage ich, wer Blatt für Blatt wollt' lesen
In unserm Buch, der fände manche Seite
Mit dem Vermerk: „Ich blieb, was ich gewesen!"
Doch von Casal und Acquasparta rühren
Nicht solche her, von wo zur Schrift nur kommen,
Die sie bald fliehn und bald sie enger schnüren[1].

Von Bonaventura wird auf den an seiner Seite im Paradies leuchtenden Abt Joachim von Fiore verwiesen, „den mit dem Geist der Prophetie geweihten", aber ohne weitere besondere Hervorhebung, woraus man schließen kann, daß diejenigen zu weit gehen, die Dante ganz im Banne des Joachimismus darstellen wollen[2]. Allerdings in seinem scharfen Urteil über die Gebrechen der Kirche und über die Päpste seiner Zeit zeigt er, wie sein heißes Herz von den Empfindungen eines Jacopone da Todi aufgepeitscht ist, so daß er nahe daran ist, die von ihm nicht verkannten „Schranken der Ehrfurcht vor den allerhöchsten Schlüsseln" zu überschreiten[3]. Das Herz des Dichters bäumt sich auf gegen die Zügel, die der Verstand des Gelehrten seiner Zunge weist. In dem Glück, der Führung Beatricens nach oben folgen zu können, verachtet auch er alles irdische Wissen, und dies läßt den Dichter von Florenz kaum anders sprechen, als den von Todi:

O Sterbliche, mit euerm eitlen Dichten
Wie unzulänglich sind doch alle Schlüsse,
Die euern Flügelschlag nach abwärts richten!
Der geht dem Rechte nach, und der den Tränken
Der Heilkunst, und der strebt nach Priesterwürden,
Und der nach Herrschaft mit Gewalt und Ränken,

[1] Parad. XII, 121 ss.
[2] Parad. XII, 140 s.
[3] Inferno XIX, 100 s.

Der hält durch Raub, und der Gewinn durch Handel;
Vom Fleischeshut umarmt zerquält sich dieser,
Und jener gibt sich hin dem nied'gen Wandel:
Indessen ich, all diesem Wust entkommen,
Mit Beatrixen weil im Himmel droben
In solcher Ehren Ehre aufgenommen!

Den Goldgulden, der den Namen seiner Vaterstadt Florenz als den Sitz der Geldhändler überall bekannt machte, verflucht er: „Die verfluchte Blume", weil durch sie Schaf und Lamm vom Wege angezogen, der Wolf zum Hirten gemacht wurde. Papst und Kardinäle ihre Pflicht vergäßen[1]. Petrus Damiani, den strengen Sittenprediger im 11. Jahrhundert, läßt er klagen, daß der Kardinalshut immer Schlechteren gegeben werde, und herbend spotten über den prunkenden Pomp, in dem die Prälaten der Kurie auf geschmücktem Pferd einherziehen, und der so ganz im Widerspruch sei mit der Armut der Apostel:

„Es ging einst Kephas (Petrus), und es ging das große
Gefäß des Heiligen Geists (Paulus) barfuß und mager,
Schlechtgespeist in beliebiger Herberg Schenke:
Hier soll man rechts und links noch Hilfe geben
Modernen Hirten, und man soll sie führen,
(So schwer sind sie!) und noch von rückwärts heben.
Den Zelter hüllen ihres Mantels Falten,
Daß unter Einem Fell zwei Bestien gehen:
O Langmut, daß du kannst noch an dich halten!"[2]

Erinnern wir uns daran, daß der heilige Franziskus seinen Jüngern das Reiten verbot[3], und daß er andererseits davon sprach, er wolle, wenn sie Priester hoch zu Roß anträfen, daß sie nicht nur deren Hände, sondern auch die Hufe der Pferde küßten[4]. Dann verstehen wir, wie schwer es den übereifrigen Nachfolgern seines Beispiels sein mochte, ihren Unmut über stolze Priester zurückzuhalten, und wie Dante diesen Unmut teilte. In diesem Sinne steht er sich auch an der Häufung der päpstlichen Privilegien, von denen Franziskus nichts haben wollte für seine Jünger. Den hl. Petrus läßt er in hellen Zorn darüber ausbrechen, daß man mit Christi Braut Mißbrauch trieb um Geld. Von alledem, was jetzt in Rom erstrebt würde, hätten die ersten Päpste nichts wissen wollen:

„Noch daß die Schlüssel, die man mir verliehen,
Als Zeichen dienen sollten eines Banners,
Gegen Getaufte in den Kampf zu ziehen.

[1] Parad. XI. 1 ss.
[2] Parad. IX. 127 ss.
[3] Parad. XXI, 127 ff.
[4] Regula I. c. 15. Boehmer. Analekten 14.
[5] Leg. 3 sociorum c. 57.

Noch daß mein Bild ich für die Siegel böte
Auf feilen und verlogenen Ablaßbriefen,
Drob ich zornfunkensprühend oft erröte!
Im Hirtenkleid sind Wölfe raubeswütig
Zu sehn auf allen Weiden von hier oben;
O Gottes Schutz! was ruhst du so langmütig[1]?"

Auch Dante hatte mit den Spiritualen von dem Einsiedler des Monte Majella die Verwirklichung des Ideals eines Engelpapstes erwartet. Es kann kein Zweifel sein, daß der Schatten dessen, „dem feig Verzichten großes Gut entwandte", der ihm im Vorhof der Hölle begegnet[2], Coelestin V. bedeutet. Dante sieht freilich nicht so wie die Spiritualen in Coelestin den heiligen Märtyrer. Jedoch der Ausgangspunkt für die verschiedene Beurteilung ist doch der gleiche. Nur bitterste Enttäuschung führt ihn dazu, daß er den unglücklichen Papst wegen seines Verhaltens verantwortlich machte und ihn der Feigheit bezichtigte. Aber darin stimmt er ganz mit den Spiritualen überein, daß er Bonifaz VIII. nicht als legitimen Papst ansieht. Darum kann er auch gegen ihn, „den Fürsten der Pharisäer", den er unter den Simonisten der Höllenstrafe verfallen sein läßt, die schwersten Vorwürfe erheben: er sei ein Wolf statt eines Hirten, habe Rom zu einer Kloake gemacht von Blut und Stank, wo man Christus täglich verschachere[3]. Auch Klemens V. wird als verräterischer Gascogner, gesetzesloser Hirte gescholten, dem mit Johannes XXII. aus Cahors, außer ihrem Anschluß an Frankreich, Habgier vorgeworfen wird[4], wie im allgemeinen den Päpsten dieser Zeit:

„Aus Gold und Silber euren Gott ihr machtet.
Was trennt euch andres denn von Götzendienern,
Als daß ihr Ein Idol verhundertfachtet[5]?"

Seine Ansicht über das Verderben in der Kirche zeigt Dante zusammenfassend in der Vision des Wagens, den er im Läuterungsberg schaut in dem feierlichen Augenblick, als ihm dort Beatrice entgegentritt. Es ist der Höhepunkt seines Gedichts, der freilich durch die Überladung mit schwer verständlichen Allegorien ästhetisch weniger wirkt und breiter Erklärungen bedarf[6].

In einem von hellem Glanze durchleuchteten Walde, in dem süße Melodien ertönen, schaut der Dichter einen Triumphzug, der ihn die Wonnen des Paradieses voraus empfinden läßt. An der Spitze des Zuges erscheinen gleich sieben goldenen Bäumen sieben goldene Leuchter, die Symbole der sieben Gaben des Heiligen

[1] Parad. XXVII, 49 ss.
[2] Inferno III, 60.
[3] Inferno XIX, 52 ss. XXVII, 85 ss. Parad. XXVII, 25 ss.
[4] Inferno XIX, 83. Parad. XVII, 82; XXVII, 58.
[5] Inferno XIX, 112.
[6] Purgat. XXIX—XXXIII.

Geistes. Dann folgen 24 Greise, allegorische Figuren für die 24 Ältesten des Alten Testamentes. Weiter schaut er vier Tiere, die Embleme der Evangelisten: Sie umgeben einen Triumphwagen, wie ihn im Mittelalter italienische Städte als Symbol ihrer Herrschaft und Herrlichkeit liebten, und den man allgemein als das Bild der Kirche deutet. Der Wagen bewegt sich auf zwei Rädern und wird gezogen von einem stolzen und wundersamen Greif, halb Adler, halb Löwe, der die doppelte Natur Christi, die göttliche und menschliche, versinnbilden soll. Neben dem Wagen schreiten tanzende Frauen, drei auf der einen Seite, die Allegorien der drei theologischen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, vier auf der anderen Seite in Purpurgewändern, die Kardinaltugenden. Am Schlusse des Zuges erscheinen wieder Greise, wohl die neutestamentlichen Schriftsteller, Lukas und Paulus, Petrus, Johannes, Jakobus, Judas und der im Schlafe wandelnde Apokalyptiker. Dann tritt Beatrice aus einer Blumenwolke hervor, den Beschauer tief erschütternd.

Die Vision soll das ideale Sein der Kirche versinnbilden, wie sie das gottmenschliche Leben Christi auf Erden in idealer Reinheit fortsetzt, und wie es diejenigen gern schauen möchten, die nur der idealen Aufgabe der Kirche als Lehrerin und Trägerin des Heilswerkes ihre Augen widmen. Darauf folgt aber das Gegenstück, das wir weniger glücklichen Historiker bisweilen in die Augen fassen müssen, wenn wir herzloser Wahrheit die Ehre geben wollen: die Vision der Kirche, wie sie in geschichtlicher Entwicklung, von menschlicher Schwäche oft entstellt, uns entgegentritt.

Dante hüllt auch hier seine Gedanken in tiefsinnige Allegorien ein. Von dem ersten Anblick geblendet, hat er Mühe, sein Auge dieser neuen Szene anzupassen, die sich ihm darbietet. Der Zug wendet sich: die Christenheit verläßt die ideale Richtung, die ihr ursprünglich gegeben war. Der Greif zieht den Wagen an einen kahlen Riesenbaum — wohl der Baum der Erkenntnis, vielleicht auch der natürlichen Weltordnung — und bindet ihn fest. Dante entschlummert. Als er erwacht, befindet sich neben ihm Matelda, die Allegorie des tätigen, karitativen Lebens, das allein in der traurigen Wirklichkeit Trost bieten kann. Der Greif mit dem herrlichen Zug ist verschwunden. Nur Beatrice ist noch da, umgeben von den sieben Nymphen, den sieben Haupttugenden, welche die sieben Leuchter in den Händen tragen, um den Wagen zu hüten, über den ein Verhängnis hereinbricht. Ein Adler fährt von oben auf Baum und Wagen und bedeckt ihn mit seinen ausgefallenen Federn. Das soll auf die die Kirche bedrückenden Schenkungen der christlichen Kaiser, besonders Konstantins, deuten. Ein Fuchs schleicht heran, die Häresie. Als schlimmster Feind aber kommt ein Drache, Symbol des Satans, aus der Erde zwischen den Rädern hervor, durchsticht und zertrümmert mit seinem Schweif den Wagen.

Aus dem entweihten und zertrümmerten Wagen strecken sich gehörnte Köpfe hervor; der Wagen droht die Gestalt der apokalyptischen Bestie anzunehmen. Oben auf den Wagen schwingt sich eine Hure, ihr zur Seite ein Riese, ihr Buhle, der sie erst küßt, dann schlägt und in den Wald fortschleppt. Über die Auslegung dieser Figuren ist man nicht ganz einig. Die einen sehen in der Meretrice die verderbte, verweltlichte Kirche zur Zeit Dantes, andere das mit weltlicher Herrschaft ausgestattete Papsttum. Der Riese wird fast allgemein als der König von Frankreich, im besonderen Philipp der Schöne gedeutet, der die Kurie nach Frankreich entführt.

Die Frauen um Beatrice klagen. Beatrice tröstet sie und verkündet Dante, daß die Strafe und Reue nicht ausbleiben würden:

„Denn klar erkenn' ich's und drum darf ich's sagen,
Daß nahe Sterne eine Zeit uns bringen,
Die keine Hemmung kennt und kein Vertagen,
Wo ein ‚Fünfhundert, Zehn und fünf', gewiesen
Als Gottesgesandter, töten wird die Vettel
Und den, der mit ihr sündigte, den Riesen[1]."

Wer soll dieser Gottesbote sein, der unter den Zahlen 500, 10 und 5 von Dante verborgen wird? Es ist dies die dunkelste Allegorie, an der sich bis heute alle Dante-Kommentatoren abgemüht haben, ohne zu einer vollen Einigung zu gelangen. Man identifiziert den Gottesboten zumeist mit dem Veltro, dem Windhund, der in der Hölle genannt ist, dazu berufen, die alte Wölfin zu erlegen, welche die Begierlichkeit symbolisieren soll, die „avarizia" und die cupidigia" samt der Simonie. Die Zahlen vermag man noch zu erklären als symbolische Bezeichnung (DXV = DVX) des Führers. Viele sehen in dem Dux und Veltro, der als Gottesbote berufen ist, so Großes zu vollbringen, das Haupt der Ghibellinnen, Cangrande della Scala, an dessen Hof in Verona Dante in den Jahren 1318—20 Zuflucht gefunden hatte. Andere deuten beides auf den Idealkaiser Dantes. Man dachte auch an einen Papst, Benedikt XI., wenigstens für den Veltro. Sogar an Christus wollte man denken. Nachdem aber die Anspielung auf den Veltro in der Hölle: „e sua nazion sarà tra feltro e feltro[2]" neuerdings auf die in Italien üblichen, gefütterten (feltrate) Wahlkästen gedeutet wurde, in die man bei einer Wahl die bleiernen Kugeln warf, ist man noch mehr als früher geneigt, auch in dem Veltro nur den von den Kurfürsten gewählten Kaiser zu sehen. Denn auf ein erneutes und verklärtes Kaisertum setzte Dante seine Hoffnung für eine Erneuerung der christlichen Gesellschaft. Von ihm hoffte er wohl auch die Beseitigung der

[1] Purgat. XXXIII, 40 ss
[2] Inferno I, 105. cfr. Regis in Studi Danteschi IV (1921) 87 ss.

Dirne, die sich auf dem Wagen der Kirche breit gemacht hatte, und ihres gewalttätigen Beschützers in Frankreich.

Wenn auch nicht in dieser besonderen Figur des Erneuerers der Kirche und der christlichen Gesellschaft, die auf einen Kaiser hinweist, so berührt sich doch im allgemeinen und in vielen besonderen anderen Allegorien Dante mit der Beurteilung der Zeit durch die Spiritualen und mit ihren Zukunftshoffnungen. Namentlich werden wir durch viele Stellen des „Arbor vitae crucifixae Jesu", den der Spiritualenführer Ubertino von Casale 1305 schrieb, an Dantes Zeitbeurteilung in der Divina Commedia erinnert. Das Verderben der Zeit wird von Ubertino ähnlich gegeißelt wie bei Dante und zurückgeführt auf die Begierlichkeit nach Reichtum und Macht, wofür der alte Drache verantwortlich gemacht wird. Der idealen geistlichen Kirche wird immer die fleischliche Kirche (die ecclesia carnalis) gegenübergestellt. In Triumphzügen führt der Spirituale sowohl die geistliche Kirche vor, die Arche Gottes, gezogen von Jesus im Himmel unter Begleitung himmlischer Chöre, als die fleischliche Kirche in der Figur der babylonischen Hure. Diese Meretrix ist das durch den Usurpator Bonifaz VIII. geschändete Papsttum, das vergewaltigt wurde durch König Philipp von Frankreich. Dann erwartet Ubertino, den Andeutungen Joachims von Fiore folgend, einen Erretter, einen großen Prediger der Wahrheit, der vom Himmel, vom beschaulichen Leben kommen werde, um aktiv tätig zu werden. Mit ihm solle das dritte große Zeitalter der Weltgeschichte beginnen. Das ist die Veltroerwartung der Spiritualen gewesen, die sich zwar nicht ganz deckt mit der Dantes, mit ihr aber in Grundgedanken übereinstimmt. Dantes scharfe Sprache können wir ebensowenig gutheißen als die der Spiritualen. Wir können sie aber zu einem Teile bei ihm ebenso wie bei den Spiritualen mit den Verfolgungen durch Bonifaz VIII. erklären, durch dessen Politik Dante ein bitteres Los bereitet wurde. Sicher dürfen wir den idealen Standpunkt wie bei den Spiritualen, so auch bei Dante bewundern, bei ihm in noch höherem Maße.

Auf der Höhe der mittelalterlichen Kultur stehend, ist uns Dante der letzte große Interpret mittelalterlicher Ideale, ein Prophet abendländischer Zivilisation. Das Streben nach Harmonie, Einordnung und Unterordnung kennzeichnet das geistige Wesen des Mittelalters, ist das große Kulturgeheimnis, durch das Byzanz und Islam überflügelt wurden und das Abendland sich die Führung der Menschheitskultur sicherte. Dafür kämpfte Dante. Die Einheit des Ganzen im Universum, in der Menschheit, in Kirche und Staat ist Dante das Ideal, dem seine Geistesarbeit gilt, das zu erkennen sein höchstes Glück bildet. Der einzelne hat sein Ziel in der Mitarbeit an der Gesamtheit. Nicht das Ausleben des einzelnen, wie es das spätere Renaissanceideal war, vertritt Dante, sondern das Einordnen zum „bonum commune", darum preist er das Welt-

imperium, die Gemeinschaft der Völker, deren Zweck die Verwirklichung von Recht, Freiheit und Friede ist. So sucht Dante nach der Harmonie zwischen Natur und Übernatur, Imperium und Papsttum, Freiheit und Gnade, weist den einzelnen von der nobilità, der Bildung des Charakters, zur Arbeit an der civiltà, dem Menschheitsideal auf Erden, und dann noch höher zur ewigen Anschauung des höchsten Wesens im Jenseits. Die große Synthese des Lebens, die mit der christlichen Weltanschauung gegeben ist, wurde ja noch größer, einheitlicher und systematischer vor Dante von Thomas von Aquin durchgeführt, aber Dante zieht als ihr Vertreter besonders dadurch an, daß er sie in so edler, poetischer Form geboten hat, und weil wir in seinen verschiedenen Werken zu erkennen vermögen, wie er sich allmählich erst zu dieser Synthese durchgerungen hat. Wir können noch heute etwas davon wahrnehmen, wie in der Erarbeitung dieser Weltharmonie, die ihm zur inneren Harmonie werden und den Seelenfrieden bringen sollte, sein Herz gezittert und gehämmert hat, wie es sich aufbäumte und schäumte, um schließlich zerknirscht seine Ruhe zu finden in dem Aufblick zur höchsten Liebe, „die die Sonne schwingt und die anderen Sterne".

Aus dieser Erkenntnis, aus seiner eigenen Erfahrung heraus, aus seinem Temperament erklärt sich sein innerer Anteil an den Geschicken der Kirche, aber auch sein bitterernstes Urteil über ihre Verweltlichung und seine Ideengemeinschaft mit den Spiritualen, sein heißes Sehnen nach einer vergeistigten Kirche. Wäre dieses Sehnen zu seiner Zeit erfüllt worden, wäre zu seiner Zeit, wie im 16. Jahrhundert ein heiliger Pius V. an die Spitze der Kirche gestellt worden, um sie zu erneuern, die besten auch der Laien hätten einem solchen Papst zweifellos zugejubelt, und wir möchten meinen, die Abwendung großer Kreise der gebildeten Laienwelt von der Kirche, die mit dem Aufkommen des Humanismus in die Erscheinung tritt, hätte sich damals verhindern lassen.

Dann hätten wohl auch die Streitigkeiten über den Umfang der Macht, über Unter- und Überordnung zwischen den Vertretern von Kirche und Staat nicht jene unfruchtbare Schärfe angenommen, bei der doch nichts an innerlichem Gewinn für die Kirche erreicht wurde. Denn sie begleiteten nur den zunächst weiter zunehmenden Niedergang des Papsttums und schärften nur die Augen für die Reformbedürftigkeit der Kirche, deren Leiter Genuß irdischer Macht als Höchstes zu schätzen schienen, indem sie dem Machtstreben der weltlichen Gewalthaber nicht so sehr Schranken anlegten, sondern mit ihm in Wettbewerb traten.

§ 2. Der Streit um die Machtfülle des Papsttums.

Es war eine ganz eigenartige Stellung gewesen, welche die Kirche nach dem Untergang des weströmischen Reiches im Abendlande einnahm. Sie bot die Grundpfeiler für die neue abendländische Kultur. Sie allein hatte das geistige Erbe der antiken Kultur überliefert. Durch sie allein waren die verschiedenen Völker des Abendlandes zu einer Gemeinschaft geeint worden, welche für die äußere Machtverbindung, wie sie die Karolinger zusammengebracht hatten, die geistige Grundlage darbot. Der religiöse Gedanke des Verbundenseins in der Kirche zur Erreichung der übernatürlichen letzten Ziele durchdrang tief alle Schichten und Völker. Überall sollte und wollte man ihn zum Ausdruck bringen, nicht nur im Privatleben, sondern auch in dem öffentlichen, sozialen und politischen Leben. Den ersten und obersten Zweck, der das Gesellschaftsleben beherrschte, sah man in der Verwirklichung des Reiches Gottes. Auf Gott sollte alles zurückgeführt werden, mit Gottes Wort alles geordnet und nach seinem Maßstab alles gemessen und gerichtet werden. Die Herrscher geboten im Namen Gottes, der ihre Gewalt heiligte, dem aber auch sie sich zur Rechenschaft verpflichten sollten. Dem entsprach es, daß der oberste Machthaber des Abendlandes von dem Oberhaupt der Kirche, dem Stellvertreter Christi auf Erden, in der Stadt, von der einst die Welt durch die römischen Kaiser im Westen beherrscht worden war, die Kaiserkrone und die Salbung erhielt. Ebenso empfingen die einzelnen Könige von den ersten Bischöfen ihres Landes Salbung und Krönung.

Frühzeitig suchte man das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, das so symbolisch zum Ausdruck gebracht wurde, theologisch zu begründen. Es war nur folgerichtig, wenn man auf den Ursprung aller kirchlichen Gemeinschaft, auf Christus, zurückging, der in Wahrheit König und Priester gewesen sei. Auf ihn wurde die königliche Gewalt für die weltlichen Herrscher und die priesterliche für die geistlichen Machthaber zurückgeführt, aber so, daß beide Gewalten auseinanderzuhalten seien, die priesterliche nicht von den weltlichen, die königliche nicht von den geistlichen Machthabern in Anspruch genommen werden sollte. So sprach sich einst ein Hinkmar von Reims aus. Aber neben der Unterscheidung der beiden Gewalten wollte man auch in ihrer Ableitung von Christus eine innere Verbindung zum Ausdruck gebracht sehen. Auch dafür entnahm man die Antwort dem oft zitierten Schreiben des Papstes Gelasius an den oströmischen Kaiser Anastasius, in dem es hieß, daß die priesterliche Gewalt die höhere sei, weil sie für die übernatürlichen Ziele da wäre und die Priester auch für

Könige vor dem göttlichen Gericht Rechenschaft abzulegen hätten, inwieweit sie diese zur Beobachtung der göttlichen Gesetze angehalten hätten[1].

In diesen Grundauffassungen war man im Mittelalter im wesentlichen einig. Sie entsprachen ja auch der großen, dem Mittelalter von Augustin übermittelten Synthese, in der der geniale Kirchenlehrer verlangt hatte, daß auch der Staat sich dem göttlichen Weltenplan einfüge und mithelfe zur Erziehung der Menschen für ihre überirdische Bestimmung. Nicht zum wenigsten lag hierin der Wert, den Augustins „Gottesstaat" für die christliche Nachwelt hatte. Der gläubige Katholik wird auch heute von dieser großartigen Auffassung sich nicht trennen wollen, die der jüngst erneuerten Proklamierung des Königtums Christi, des zukünftigen Weltenrichters, zugrunde liegt, und ist dafür empfänglicher denn je, da er so viele irdische Throne zusammenstürzen sah.

Aber so einfach wie die ideale Grundanschauung ist, die in der katholischen Kirche immer fortdauern wird, so schwierig sollte es sich zeigen, nicht nur sie im einzelnen richtig zu begründen, sondern auch aus ihr die Folgerungen zu entnehmen, denen sich alle zu unterziehen hatten. Es bedurfte des Scharfsinnes vieler gelehrter Theologen, Juristen und Soziologen, dazu noch der Erfahrungen mehrerer Jahrhunderte, mit Ausschreitungen nach den verschiedensten Seiten, bis man zu einem theoretischen Ausgleich auf einer mittleren Linie gelangte, die eigentlich von Anfang an vorgezeichnet war.

Es ist übrigens für uns nicht allein ein gelehrter Streit um eine schwer zu findende Formel, den wir im folgenden zu betrachten haben. Wir lernen darin auch den Beginn einer wichtigen neuen Phase in der Kulturentwicklung des Abendlandes kennen, die beherrscht wird durch die an sich durchaus berechtigte Erstarkung der abendländischen Staaten. Es kam wohl manchem in der Kirche hart an, den Traum aufzugeben, daß man zur Errichtung des Reiches Gottes auf Erden auch alles Weltliche am besten direkt dem Papste unterordne, und daß man aus der streitenden Kirche schon hier eine triumphierende machen könne. Aber die nun in ihr Mannesalter tretenden Staaten des Abendlandes erstritten sich im Kampfe gegen diesen idealen Traum ihre Selbständigkeit. Die Formel, unter der sie daran gingen, bestand darin, daß sie die irdische Gewalt nicht indirekt durch den Papst, sondern direkt auf Gott zurückführten. Die Notwendigkeit des Nachgebens mußte der kirchlichen Leitung einleuchten, als sie sich bald in die Defensive gedrängt sah, indem die weltlichen Gewalten sich die Kirche unterzuordnen suchten, so daß ein neuer schwerer Streit um die Befreiung von staatskirchlicher Hoheit einsetzen mußte, der noch in unserer Zeit nicht allerwärts beendet ist.

[1] Vgl. Bd. I, S. 319; Bd. II. S. 38 f.

Nachdem wir die geschichtlichen Bewegungen nicht mehr ausschließlich auf politischem Gebiete betrachten und die Kräfte der Kirche vornehmlich auf sozialem und moralischem Gebiete zu würdigen wissen, erkennen wir, daß auch diese Kämpfe nicht ohne Gewinn für die Entwicklung des Abendlandes durchgekostet werden mußten.

Hätte der Standpunkt von der weltlichen Oberhoheit des Papsttums neben seiner geistlichen Vollgewalt aufrecht erhalten werden können, so wäre das Papsttum, wie schon im 13. Jahrhunderte manche besorgt erkannten, ganz verweltlicht und aus den höheren Sphären, die sein eigentliches Gebiet sind, wohl für immer herabgezogen worden. Das Abendland wäre der Erstarrung anheimgefallen. Die Voraussetzung der so notwendigen Kirchenreform wies auf die Auseinanderhaltung der beiden Gewalten, ohne daß damit eine innere Verbindung völlig aufgegeben wurde. Neue Kräfte für die Entwicklung des Abendlandes konnten nur aus der Spannung zwischen den beiden Gewalten hervorgehen, die nicht zu einer Vernichtung der einen durch die andere führen durfte.

Dabei wäre es aber unhistorische Kritik, wenn man in dem Streben des Papsttums nach weltlicher Allgewalt, wie wir es zur Zeit der Kreuzzüge wahrnehmen, nichts anderes als eine Verirrung sehen wollte. Es war das vielmehr, wie wir schon früher darlegten, die mit idealen Träumen erfüllte Jugendzeit der abendländischen Nationen, die in der Kinderstube der Kirche unter der strengen, aber auch fürsorglichen Leitung des Papsttums zusammenlebten, um zu den großen Aufgaben heranzuwachsen, die ihnen in der Zukunft gewiesen wurden.

So wie wir es für ein Menschenkind als Segen preisen, wenn es in dem Frieden einer Familie heranwachsen kann, so müssen wir es bei den heranreifenden Völkern des Abendlandes als einen besonderen Segen betrachten, daß sie sich unter der alle als Glieder einer Familie zusammenfassenden Aufsicht der Kirche entwickeln konnten. Sonst wären sie zweifelsohne früh verkümmert, indem sie sich gegenseitig aufgerieben hätten, was für das Abendland immer die größte Gefahr blieb — bis auf unsere Zeiten. Es war auch nur im Sinne dieses Familienglücks gehandelt, als Leo III. Karl dem Großen die Kaiserkrone aufsetzte und den schon ein halbes Jahrhundert bestehenden Freundschaftsbund zwischen dem Papsttum und dem Karolingergeschlecht durch eine ausdrucksvolle symbolische Handlung vertiefte. Die Harmonie der obersten Gewalten, auf die man es dabei absah, wurde oft verwirklicht. Daß es nicht immer dabei blieb, ist irdisches Los, dem hienieden nichts entgeht.

Das wollen wir nicht aus dem Auge verlieren, wenn wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wie sowohl die politischen Machtverhältnisse als theoretisches Machtstreben die Harmonie

störten. Es konnte ja nicht ausbleiben, daß sich infolge der Kaiserkrönung bald neue Fragen über das Verhältnis der obersten Gewalten erhoben, die eine Antwort heischten. Eine der ersten war, ob und inwieweit der Papst aus der Krönung oder Salbung ein Recht auf die Erteilung der Kaiserwürde folgern könne, woraus sich sogleich die weitere Frage ergab, woher er das Recht nehme. Noch im 9. Jahrhundert erreichte es das Papsttum, daß der Urenkel Karls des Großen, Ludwig II., sich dem griechischen Kaiser gegenüber dahin äußerte, er habe seine Kaiserwürde durch die Salbung vom Papste empfangen, und die Päpste haben alsbald nach dem Tode Kaiser Ludwigs II. den Standpunkt vertreten, daß sie bei verschiedenen Bewerbern den zu Krönenden auswählen könnten. Aber das Papsttum vermochte diesen Standpunkt zunächst nicht weiter geltend zu machen, hinterließ ihn als Anspruch späteren Zeiten. Ihnen wurde auch als üble Erbschaft des 9. Jahrhunderts die gefälschte Konstantinische Schenkungsurkunde hinterlassen, die ein urkundliches Beweismittel dafür darstellen sollte, daß das Papsttum über das Kaisertum und die Kaiserherrschaft im Abendlande zu verfügen habe, und deren Fälschung man erst am Ende des Mittelalters erkannte. Vorerst bediente sich das Papsttum aber noch nicht dieser Urkunde[1].

Dazu kam es erst, als das Papsttum aus anderen Gründen sich eine neue moralische Autorität verschafft hatte, als es, geistig erneuert durch die kirchliche Reformbewegung, im Investiturstreit die Fesseln löste, in welche die Kirche durch die Staatsgewalten gelegt war, und in den Zeiten der Kreuzzüge die gesamte Leitung der abendländischen Völkergemeinschaft offenbar in die Hände nahm. Da brach die Zeit an, in der das Papsttum der Vollgewalt, die es auf den hl. Petrus zurückführte, eine erheblich weitere Ausdehnung geben konnte als vorher. Aus der Binde- und Lösegewalt, die dem Apostelfürsten von Christus übergeben war, folgerte Gregor VII. das Recht zur Absetzung Heinrichs IV. und im allgemeinen auch die Vollmacht, über weltliche Würden und Besitztümer zu verfügen, insofern sie nur würdigen Christen zuteil werden dürften[2]. Aus der geistlichen Gewalt leitete er auch das Verfügungsrecht über weltliche Dinge ab: „Wenn der Heilige apostolische Stuhl über das Geistliche entscheidend verfügt, warum soll er es nicht auch über das Weltliche tun dürfen[3]?“ So zögerte er auch nicht, in der knappen Zusammenstellung seiner Grundsätze und Grundrechte, dem „Dictatus papae“, die in kirchenrechtliche Sammlungen der Zeit aus der Konstantinischen Schenkungs-

[1] S. Bd. II, S. 29 ff.

[2] Concil. Rom. 1076 u. 1080. Gregorii VII Registr. III, 10a ed. Caspar p. 270. Vgl. Rivière, Le problème de l'église et de l'état p. 9 ss.

[3] Gregorii Registr. VII, 14a, ed. Caspar 487.

urkunde herübergenommene Forderung zu wiederholen, daß dem Papste allein der Gebrauch der kaiserlichen Abzeichen zukomme[1].

Der Standpunkt Gregors wurde von den Wortführern der kaiserlichen Partei bestritten, am deutlichsten von jenem Hersfelder Mönch, der in der Schrift „De unitate ecclesiae conservanda" dem Papste vorwarf, daß er sich die weltliche Gewalt anmaße, sich nicht auf Petrus berufen dürfe, der doch die weltliche Gewalt nicht gehabt habe, daß durch Gott die Trennung der beiden Gewalten angeordnet sei. Aber diese Proteste machten keinen Eindruck. Der nach Systematisierung drängenden Gedankenrichtung des Mittelalters entsprach es vielmehr, daß es nur Eine Spitze in der menschlichen Gesellschaft gebe, die allein alle Gewalt von Gott habe. Das lag auch der feudalen Einordnung der Zeit nahe, die alle Verleihungen von Gewalten wie eine Kette ansah, die von Einem obersten Ring abhing.

Bei solcher Mentalität nahm man bereitwilligst eine Argumentation des hl. Bernhard von Clairvaux auf, der freilich damit mehr den Papst Eugen III., seinen früheren Schüler, davor warnen wollte, in weltlichen Angelegenheiten aufzugehen. Indem der in geistreichen Antithesen glänzende Abt sich auf das Wort des Heilands an Petrus berief: „Stecke dein Schwert in die Scheide", schuf er jene in der Schultradition des Mittelalters immer weiter gegebene Formulierung, daß der Kirche außer dem geistlichen Schwert von Gott dem Herrn wohl auch das weltliche Schwert übergeben sei; dieses sei nicht von der Kirche, aber für die Kirche, jenes allein von der Kirche aus der Scheide zu ziehen. „Jenes ist in der Hand des Priesters, dieses in der Hand des Ritters, aber nach der Weisung des Priesters und dem Befehl des Kaisers zu führen[2]."

Wie dieses Bild der zwei Schwerter der gern auf Allegorien aufbauenden Argumentation des Mittelalters zusagte, so verwandte man auch noch andere Vergleiche, um das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt damit darzulegen. Man sprach davon, daß Kirche und Staat sich verhielten, wie Sonne und Mond, wie Seele und Körper, wie Gold und Blei. Immer wurde dabei der kirchlichen Gewalt der höhere Rang zuerkannt wegen des höheren Zwecks, den sie verfolgte. Die irdische Kultur war so eng verflochten mit dem Glaubensleben und dem Wirken der Kirche, daß man Anschluß und Unterordnung als selbstverständlich ansah und Loslösung nicht begreifen konnte. Dem Kaiser wies man nur die Rolle eines obersten Helfers in der Erfüllung der christlichen Kulturaufgaben zu, deren Aufstellung aber im wesentlichen nur Sache des Papstes war. So spricht der rätselhafte Honorius Augustodu-

[1] Dictatus 8. Gregorii Reg. II, 55a, p. 204.

[2] S. Bernardi, De consideratione IV, 3, 7. Opp. I (ed. Venet. 1765) p. 194.

nensis in einem kleinen, um 1122 verfaßten Traktat davon, daß der Papst, dem Konstantin die Kaisergewalt übertragen habe, neben sich noch einen Kaiser haben wollte „in agricultura Dei adiutorem", als Helfer in der Pflege des Gottesgartens, hauptsächlich um die Glaubensfeinde und Übeltäter mit seinem Schwerte fern zu halten[1].

Aus der Salbung der Könige durch die Bischöfe, der Krönung des Kaisers durch den Papst schloß man, daß die obersten weltlichen Gewalten von der Kirche durch deren Weihe eingesetzt würden. Der große Theologe und Mystiker Hugo von S. Victor in Paris formulierte einen Satz, der nicht minder Autorität haben sollte als der Ausspruch des hl. Bernhard: „Die geistliche Gewalt hat die weltliche Gewalt einzusetzen (instituere), damit sie bestehe, und zu richten, wenn sie nicht gut ist. Sie selbst aber ist zuerst eingesetzt worden, und wenn sie fehlt, kann sie von Gott allein gerichtet werden[2]."

Neue Argumente wurden in die Debatte gebracht, als Grundsätze des römischen Rechts herbeigeholt wurden. Hier konnten sich allerdings die Legisten, die für den Kaiser stritten, auf die Unumschränktheit der kaiserlichen Gewalt berufen, wie sie im römischen Recht verkündet war. Aber in Rom nahm man keinen Anstand, auf dieses Gebiet zu folgen und für den Machthaber in Rom, trotz seiner geistlichen Würde, ohne weiteres auch die absolute kaiserliche Gewalt zu beanspruchen, wie sie in dem Satz zum Ausdruck kam: „Quod principi placuit, legis habet vigorem." Kanonisten setzten die Kirche als die höhere, umfassendere Gemeinschaft dem römischen Reiche gleich. Man schrieb Sätze nieder wie: „Die Kirche und das römische Reich sind eins[3]." „Der Papst ist über dem Kaiser, denn er selbst ist wahrer Kaiser[4]."

Kein Papst hat den Anspruch auf Verfügung über das Kaisertum so deutlich zur Geltung gebracht als der herrschgewaltige Innocenz III., der zuerst das Kaisertum dem Welfen Otto IV. gab, nicht dem Staufer Philipp, es dann Otto IV. wieder entzog, um es dem jungen, letzten Stauferkaiser Friedrich II. zu übertragen. Als gewiegter Kanonist begründete er seine Stellung in der berühmten, in das kanonische Recht aufgenommenen Dekretale „Venerabilem" vom März 1202, in der er sagte, der Römische Stuhl habe das römische Imperium in der Person Karls des Großen „von den Griechen auf die Deutschen übertragen"[5]. Darum gebrauchte

[1] Mon. Germ. Lib. de lite III, 72.

[2] De sacramentis II p. II c. 4. Migne P. l. 176 col. 418.

[3] Willebrief des Rheinpfalzgrafen Ludwig 1214. Ficker, Forsch. z. Reichs- u. Rechtsgesch. Italiens IV nr. 259. Boehmer-Ficker, Reg. nr. 449.

[4] Summa Coloniensis. Sitz. Ber. d. Wiener Akad. Phil. hist. Kl. 64 (1870) 111.

[5] c. 34 X de electione I, 6.

er gern die Formel, das Kaisertum hänge vom Heiligen Stuhle „principaliter et finaliter" ab, seinem historischem Ursprung und seinem Endzweck nach; principaliter, weil es durch ihn und für ihn von Griechenland übertragen sei, um ihn besser zu verteidigen, finaliter, weil der Kaiser, nachdem er zum König gewählt und gekrönt sei, vom Papste die endgültige und letzte Handauflegung empfange, da er von diesem gesegnet, gekrönt und mit dem Kaisertum bekleidet werde (investitur)[1]. Innocenz betrachtete somit seine Stellung gegenüber dem Kaiser als die eines Lehnsherrn zu seinem Vasallen, während er den anderen Fürsten gegenüber nur eine Ausübung päpstlicher Gewalt „ratione peccati" statuierte[2].

Aus seiner grundsätzlichen Stellung zum Kaisertum folgerte Innocenz III., daß dem Papste das Recht zukomme, die Person des zum König Gewählten zu prüfen und zu approbieren. So lange die Approbation nicht erteilt war, konnte man folgern, daß dem Papste die Verwesung des Reiches zufalle. Das konnte er dann natürlich auch bei schwerer Pflichtverletzung eines Kaisers in Anspruch nehmen, dem er auch sein Amt durch Absetzung entziehen konnte.

Wie waren diese juristischen Auffassungen und Deduktionen mit dem Ausgang der historischen Entwicklung im Einklang?

Es war historisch nicht berechtigt, wenn die Äußerung Innocenz' III. von der Übertragung des Kaisertums so ausgelegt wurde, als ob der Papst einst das Kaisertum im Osten den Griechen genommen und Karl dem Großen übertragen hätte. Davon war bei der Kaiserkrönung Karls des Großen gar keine Rede gewesen. Niemand hatte damals das Kaisertum des Ostens den Herrschern in Konstantinopel bestritten, die lange nicht aufhörten, darauf hinzuweisen, daß ihre Kaiserwürde allein die legitime römische Kaiserwürde sei. Die karolingischen wie die ottonischen Kaiser erkannten das auch widerwillig an, indem sie sich sehr bemühten, von dem byzantinischen Kaiser als gleichwertig angesehen zu werden. Aber wenn wir uns vor Augen halten, wie schwer es uns noch heute ist, vollkommene Sicherheit über die Umstände zu erbringen, unter denen die Kaiserkrönung Karls am Weihnachtstage des Jahres 800 vor sich ging, so dürfen wir uns nicht allzusehr über unhistorische Auffassungen des 13. Jahrhunderts entrüsten.

Etwas Richtiges lag doch in der Äußerung Innocenz' III. Der Anschluß Mittel-Italiens und Roms an das nordische Reich der Franken war freiwillig zustande gekommen durch die Reise des Papstes Stephan II. zu Pippin im Jahre 754. Pippin war zum Einschreiten in Italien nur bewogen worden durch die Rücksicht auf den Papst und den Wert, den er auf die Verbindung mit dem geistlichen Oberhaupt des Abendlandes legte. An sich widerstrebte es

[1] Registrum super negotio imp. 29 (Deliberatio). Migne P. l. 216, col. 1025. cfr. Registr. 2, 18, 30, 33, 47. col. 998, 1015, 1036, 1048.
[2] c. Novit. c. 13 X de iudiciis II, 1.

ihm wie seinen Großen, gegen die Langobarden zu Felde zu ziehen und diesen Mittel-Italien zu entreißen, das ihnen als sichere Beute in Aussicht stand. Auch dies ist in Betracht zu ziehen, daß in Rom bis weit ins 8. Jahrhundert die Kaiserwürde dem byzantinischen Kaiser zuerkannt worden war, erst nach der Gründung des Kirchenstaates dort als erloschen angesehen und dann durch die Initiative des Papstes Leo III. an den Gebieter des Abendlandes übertragen wurde, so daß das weströmische Imperium in neuer Form wieder erstand. Welche Bedeutung es hatte, daß das rein römisch gebliebene Mittel-Italien gewissermaßen als letzter Rest des weströmischen Reiches sich von dem östlichen Imperium abwandte und der neuen Völkergemeinschaft im Abendlande anschloß, ist uns erst jetzt wieder deutlich geworden, nachdem wir durch die Ereignisse jüngster Zeit gelernt haben, die abendländische Völkergemeinschaft zu würdigen. Die dunkle Erinnerung von der Bedeutung dieses Anschlusses an den Norden hatte sich in Rom erhalten und lag jener viel gerügten Äußerung Innocenz' III. zugrunde.

Aber die Theorie Innocenz' III. von der Übertragung der Kaiserwürde gab noch keine Antwort auf die Frage, woher denn das Papsttum das Recht zu dieser Übertragung hatte. Man dachte dafür zunächst an die konstantinische Schenkungsurkunde, die mehr als früher herangezogen wurde, besonders stark von Gregor IX., der auch den Kirchenstaat als den Rest des römischen Reiches ansah, den die Kirche zum Zeichen ihrer Universalherrschaft sich behalten habe, während sie die übrigen Rechte des Reiches dem zum Kaiser erhobenen weltlichen Verteidiger verlieh[1].

Zu der Zeit genügte indes die konstantinische Schenkung nicht mehr den Ansprüchen der Päpste, die doch hauptsächlich von ihrer geistlichen Stellung ausgingen. Die Urkunde war auch nie von den Kaisern als Rechtsbasis anerkannt worden. Sie betraf zudem nur das Abendland. Damals aber, als überall in Griechenland lateinische Herrschaften entstanden, wollte man in Rom am wenigsten von den Ansprüchen den Osten ausschließen. So sehen wir, wie Papst Innocenz IV. gegenüber dem zu Lyon 1245 abgesetzten Kaiser eine neue Grundlage für die weltliche Oberherrschaft des Papsttums geltend macht[2]. Er verkündete, daß Christus, nach der Ordnung Melchisedechs wahrer König und wahrer Priester, die priesterliche und königliche Monarchie Petrus und seinen Nachfolgern übertragen habe, indem er ihm zwei Schlüssel übergab. Konstantin habe nur eine Restitution geleistet, zu der die römischen Kaiser verpflichtet waren, indem er dem allein berechtigten Eigentümer einen Teil des römischen Reiches zurückgegeben habe. Damit glaubte man die allgemeine Theorie von der Übergabe auch der

[1] Mon. Germ. Epp. saec. XIII. I, 604 nr. 703 (a. 1236). Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Friderici II. V, 777 (a. 1240).
[2] Winkelmann, Acta imperii inedita II, 696 ss.

weltlichen Gewalt durch Gott an den Papst nicht nur mit der historischen Argumentation in Einklang zu bringen, sondern erhob auch direkt den Anspruch, daß dem Papst das ganze Imperium zustehe, auf den die römischen Dekretisten längst hinzielten infolge der engen Verknüpfung zwischen kanonischem und römischem Recht. Der große Kanonist Heinrich von Susa, Kardinal von Ostia (Hostiensis), der als „monarcha iuris" und „stella decretorum" gerühmt wurde († 1271), verbreitete die neue Theorie in seiner „Summa aurea" ebenso wie der wegen seines vielgeschätzten Handbuchs „Speculum iudiciale" als Speculator bekannte Wilhelm Duranti der Ältere, Bischof von Mende († 1296).

So weitgehende Ansprüche mußten dann aber nicht allein den Widerspruch der Deutschen hervorrufen, deren König sich ohne weiteres zur Kaiserkrone berufen fühlte. Es erhob sich Protest nun auch von anderen Nationen, vor allem von Frankreich, auf dessen Unterstützung das Papsttum mehr denn je angewiesen war. Gerade in der Zeit, als das Papsttum seine allgemeine weltliche Herrschaft auf das beste fundamentiert zu haben glaubte und nur noch die Systematisierung der Ansprüche übrig blieb, erfolgte ein Gegenstoß, der die stolze Theorie ins Wanken brachte und dem Papsttum schwere Gefahren bereitete.

Die großen Konflikte mit dem Kaisertum unter Heinrich IV. und Friedrich I. hatten dem Papsttum noch keinen Eintrag getan, sondern sein Aufsteigen eher gefördert. Das hing damit zusammen, daß der Streit mit Heinrich IV. in dem Ringen um die Reform der Kirche seinen Ursprung hatte und einem Konflikt dieses jungen, moralisch schon vorher bloßgestellten Herrschers mit den Reichsfürsten nebenherging, daß Friedrich I. als der Unterdrücker städtischer Freiheit in Italien erschien. Beide Herrscher hatten auch in der schärfsten Periode der Kämpfe die Offensive ergriffen, da Heinrich zuerst den Papst absetzte, Friedrich die Verantwortung für ein Schisma auf sich nahm, indem er sich für den von der Minderheit gewählten Viktor IV., gegen Alexander III. erklärte. So erschienen damals die Päpste als die Vertreter kirchlicher Legitimität und bedrohter moralischer Autorität gegen eine mit materieller Übermacht vorgehende staatliche Tyrannei und hatten moralische Machtfaktoren auf ihrer Seite, denen die Kaiser weichen mußten. Diese erreichten nur, daß sie die Herabdrückung in eine Vasallenstellung gegenüber dem Papsttum zurückwiesen. Sie hätten sich damit begnügen sollen, allen Bestrebungen auf eine Absorbierung der weltlichen Gewalt durch die geistliche entgegenzutreten, und begingen einen schweren Fehler, indem sie staatskirchliche Ansprüche aufstellten und sich dazu verstiegen, ihrerseits nach der Doktrin des römischen Rechts alle kirchliche und päpstliche Gewalt von der Kaiserwürde abzuleiten. Das offenbare Hinarbeiten auf absolutistische Herrschaft, das Italien mit seiner hochentwickelten Städtekultur am wenigsten

vertrug, brachte dann auch Friedrich II. und mit ihm die ganze Dynastie der Hohenstaufen zu Fall.

Eine Gefahr von seiten eines übermächtigen Kaisertums bestand seitdem nicht mehr für das Papsttum im Mittelalter. Nach dem Sturz der Staufer bildete eher die Anarchie, die in Deutschland in der Zeit des Interregnums herrschte, eine Gefahr, weil das Papsttum damit das Gegenwicht einbüßte, das es gegen eine politische Übermacht von anderer Seite in die Wagschale werfen konnte. So wies Papst Gregor X. den um Anerkennung seines Titels als deutscher König bittenden Alfons von Castilien ebenso ab wie den französischen König Philipp III., der zum römischen König ernannt sein wollte, und drängte die Kurfürsten, eine neue Wahl vorzunehmen: sonst würde er mit den Kardinälen dem Reiche einen Herrscher setzen. Man mußte in Deutschland dem Papste dankbar sein, daß er so sprach, denn er tat es auch im Interesse Deutschlands und ließ den Kurfürsten völlig freie Hand. Für den im Jahre 1273 gewählten Rudolf von Habsburg suchten die Kurfürsten um Approbation beim Papste nach. Dieser erklärte, indem er über die Proteste Ottokars von Böhmen hinwegging, in einer Bulle, daß er auf Rat der Kardinäle Rudolf römischen König nenne, und forderte ihn auf, sich zur Kaiserkrönung bereit zu halten. Ruhig nahm man es in Deutschland hin, daß der Papst so ein Nominationsrecht und Approbationsrecht ausübte, weil man darin den einzigen Weg sah, um wieder zu einem allseits als legitim anerkannten Oberhaupt, welches Bürge für die innere Ordnung sein sollte, zu gelangen, und weil die Stellung des Papstes wesentlich durch die Fürsorge um Deutschland bestimmt war.

Einige Jahre später, 1281, kurz nach der Krönung des französischen Papstes Martins IV., überreichte dem Kardinal Jakob Colonna der Kölner Kanonikus Alexander von Roes einen von ihm in Rom verfaßten Traktat „De praerogativa imperii“, dem er eine ähnliche, ältere Abhandlung des Osnabrücker Kanonikus Jordan beifügte.

Alexander wollte damit der Gefahr vorbeugen, daß der französische Papst das Kaisertum auf Frankreich übertragen könnte. Die Auffassung von der Translatio des Kaisertums durch den Papst auf Karl den Großen bekämpfte er nicht, wohl aber die Folgerung, die diejenigen daraus ziehen wollten, die dem Papst völlige Freiheit in der Vergebung der Kaiserkrone zuschrieben. Er führte es auf göttliche Weltordnung zurück, daß den Deutschen das Imperium, den Franzosen das Studium (d. h. die Führung der wissenschaftlichen Studien durch die Universität Paris) und den Italienern das Sacerdotium zugefallen sei. So solle es auch fernerhin bleiben. Karl der Große habe durch Verdienst und Abstammung ein Recht auf das Kaisertum gehabt. Auf seine Anordnung, die ihm Gott eingegeben, und mit Zustimmung des Papstes hätten die Kurfürsten

das Recht der Kaiserwahl erhalten. An diesen von Gott gewollten Einrichtungen dürfe man nicht rütteln. „Wie die römische Kirche die Kirche Gottes ist, so ist auch das Reich (des Kaisers) ähnlich das Reich Gottes[1]."

Wahrscheinlich von demselben Alexander von Roes haben wir aus dem Jahre 1288 einen, allerdings von pseudo-joachimitischen Prophezeiungen beeinflußten Weltüberblick (Notitia saeculi), in dem darauf hingewiesen wird, daß das Papsttum seinen Machtzenit überschritten haben dürfte, während das Kaisertum vielleicht noch einmal emporsteige. „Das römische Sacerdotium ist in geistlichen und weltlichen Dingen so gewachsen, daß zu den Füßen des Papstes nicht nur das christliche Volk und die kirchlichen Prälaten, sondern auch die Könige der Welt, Juden, Griechen und Tartaren (!) gekommen sind und dem Papsttum die Weltherrschaft anerkannt haben . . Es könnte kaum höher emporsteigen, außer daß es seine apostolische Autorität ganz wegwerfe und sich in Laiengewalt verwandle[2]." Der Papst solle als kluger Familienvater die Völker verschiedenartig leiten, deren Vorzüge und Schwächen der Verfasser wohl kennt: Die Italiener zeigten neben Nüchternheit und Klugheit Habgier und Neid, die Deutschen neben Hochherzigkeit und Freigebigkeit Grobheit, Herrschsucht, Raubgier und Zwietracht, die Franzosen neben Gerechtigkeit, Höflichkeit und Drang nach Wissen Überhebung und Schwelgerei, namentlich bei dem Klerus, dessen Demütigung der Verfasser voraussagt, dem vor allem daran liegt, daß den Deutschen das Kaisertum erhalten bleibe. In der Tat bestand für die Kirche eine der Hauptschwierigkeiten der Zeit darin, daß sie mit den erwachenden nationalen Aspirationen zu rechnen hatte, die in allen diesen Traktaten unverkennbar sind. Dem Papsttum kam es zu, die richtigen Wege zu weisen, um die christliche Lehre bei den eifersüchtigen Machtansprüchen nicht vergessen zu lassen und sich selbst über dieselben zu erheben. Leider fand es bei den Kardinälen dafür keine guten Ratgeber, und die Theoretiker, welche wohl die universale Stellung des Papstes richtig erkannten, vergriffen sich mehr oder minder in deren Begründung und Verteidigung.

Etwas später, wohl erst im Jahre 1300, wurde von dem Dominikaner Tolomeo von Lucca, dem als Verfasser der Annales Tuscorum und einer Kirchengeschichte bekannten Freund des Thomas von Aquin, ein viel bemerkter Traktat ganz anderer Tendenz verfaßt[3]. Der Traktat führt den Titel „Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii" und will den Nachweis erbringen, daß die kaiserliche Jurisdiktion von Papste abhänge. Der Kaiser habe zur

[1] De praerogativa ed. Waitz 8 p. 83.

[2] Ausgabe der Noticia seculi von Franz Wilhelm. Mitteil. des Instituts f. oesterreich. Geschichtsforsch. XIX (1898), 665.

[3] Vgl. Grabmann im Neuen Archiv 37 (1912), 818 f. Grauert im Histor. Jahrb. 29 (1908), 497 ff., 536; 31 (1910), 242 f.

Ausübung seines Amtes nach der Wahl die päpstliche Bestätigung nötig. Dafür wird schon im allgemeinen die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe über die weltlichen Herrscher als Argument angeführt. Aus ihr gehe hervor, daß die geistliche Würde dem weltlichen Herrscher übergeordnet sei, wie das Gold dem Blei, der Meister dem Schüler, der Vater dem Sohn. Dann wird das Alte Testament herangezogen, wie Saul von Samuel zum König gesalbt worden sei und erst nachher die Regierung begonnen habe; er sei dann auch wegen seines Vergehens abgesetzt und David erhoben worden. Zuletzt wird das Neue Testament verwertet, das uns Christus als König und Priester zeige; er habe Petrus die volle geistliche und weltliche Jurisdiktion übertragen. Somit komme dem Papst als Nachfolger Petri das kaiserliche Dominium zu. Der Kaiser erhalte erst vom Papste die Krone und das Schwert in der Scheide. Auch natürliche Gründe werden angeführt. Der Körper sei das Organ der Seele. So benütze der Papst das kaiserliche Amt wie ein Werkzeug zu seiner und der Kirche Verteidigung. Man könne sagen, der Papst sei die Seele der Welt. Jedenfalls sei er der Stellvertreter Gottes auf Erden und durch die geistlichen Beamten und die weltlichen Fürsten der verschiedenen Rangstufen habe er die Welt zu regieren zum Heile der Gläubigen. Also hänge das Amt des Kaisers von der Autorität und Kraft des Papstes ab. Diese päpstliche Autorität sei durch die Fürsten, das positive Recht und die Konzilien bekräftigt worden. Kaiser Konstantin habe das abendländische Kaisertum zugunsten des Papstes aufgegeben. Dadurch sei die Jurisdiktion des Papstes eine vollständige, von ihr hänge jede andere Jurisdiktion ab, sei sie eine königliche oder kaiserliche. Dem Kaiser stehe also aus seiner Wahl allein kein Recht der Regierung zu. Im deutschen Reiche komme allerdings dem Gewählten auf Grund langjähriger Gewohnheit das Regierungsrecht zu. Aber für die anderen Gebiete des Reiches komme ihm das nicht zu. Dann wird in längeren historischen Ausführungen von der Übertragung des Reiches unter Konstantin, Karl dem Großen und Otto gehandelt. Dadurch, daß Karl der Große mit der Krone vom Papst das Imperium erhalten habe, sei das Imperium von den Griechen auf die Deutschen übertragen worden, habe das Kaiserreich im Osten aufgehört[1]. Otto I. sei nicht anders vom Papste und dem römischen Volk und Klerus zum Kaiser erhoben worden als Karl der Große. Für die Besetzung des Kaisertums sei aber durch den ersten deutschen Papst Gregor V. ein neue Ordnung getroffen worden, indem er die Kurfürsten einsetzte — eine Fabel, die durch eine um 1270 geschriebene, mißverstandene Notiz in der Chronik des Martin von Troppau entstanden war[2]. Im Zusammenhang mit der entwickelten Theorie von

[1] Vgl. oben S. 62 f.

[2] Buchner, Die Entstehung und Ausbildung der Kurfürstenfabel. Hist. Jahrbuch XXXIII (1912), 68 ff.

der Vollgewalt des Papstes schreibt der Verfasser natürlich dem Papst auch das Recht zu, den Kaiser abzusetzen, was auch wiederholt geschehen sei. Aber auch anderen Fürsten gegenüber habe der Papst dieses Recht. Er könne jedes Fürstentum und jede Herrscherwürde, wenn ein Grund dafür vorliege, ihrem Herrn nehmen und einem andern übertragen. Der Papst ist die allgemeine, von Gott ausgehende Herrschaftsquelle, von der jede Jurisdiktion abhängt. Dem Kaiser gegenüber hat die Kirche das Absetzungsrecht öfter ausgeübt als gegenüber anderen Fürsten, weil der Kaiser im besonderen der Diener (minister) der Kirche ist, der gegen die Leistung eines Eides die Administration des Reiches von der Kirche erlangt hat, das Reich von der Kirche wie ein Lehen als Vasall erhalten hat.

Diesem Traktat folgte, wahrscheinlich von demselben Verfasser, Tolomeo von Lucca, noch ein anderer „De origine ac translatione et statu imperii", der den gleichen Gegenstand, aber aus einem andern Anlaß behandelt. Die Kurfürsten werden gemahnt, sich bei einer bevorstehenden Wahl die Rechte des Papsttums gegenüber dem Kaisertum vor Augen zu halten. Nähmen sie auf des Papstes Bestätigungsrecht keine Rücksicht, so könnte der Papst das Kaisertum auf eine andere Nation übertragen. Es scheint, daß der Anlaß zu diesem Traktat die nach der Ermordung Albrechts im Jahre 1308 bevorstehende Kaiserwahl war.

Die hier verteidigte Doktrin konnte jetzt um so wirksamer vertreten werden, als unterdessen König Albrecht, der im Kampfe gegen Adolf von Nassau auf den Thron gekommen war, den päpstlichen Standpunkt Wort für Wort anerkannt hatte. Den Satz des Papstes Bonifaz' VIII. wiederholend, hatte er am 17. Juli 1303 erklärt, er wolle seine Schirmpflicht gegenüber der römischen Kirche getreulich erfüllen in Anerkennung der Tatsache, „daß das römische Imperium durch den Apostolischen Stuhl von den Griechen in der Person Karls des Großen auf die Deutschen übertragen und das Recht, den römischen König zu wählen, der nachher zum Kaiser zu erheben sei, gewissen geistlichen und weltlichen Fürsten von demselben Stuhl verliehen wurde, von dem die Könige und Kaiser (die früheren und die zukünftigen) die Macht des weltlichen Schwertes empfangen[1]".

Aus der Polemik des Traktats können wir aber ersehen, daß seiner Doktrin noch scharfe Gegner gegenüber standen, welche für die Unabhängigkeit der kaiserlichen Gewalt vom Papste eintraten.

Der bekannteste von diesen ist Dante mit seiner „Monarchia", über deren Abfassungszeit freilich die Meinungen noch weit auseinander gehen, indem die einen für die Zeit Albrechts oder Heinrichs VII., andere, weniger einleuchtend, für die noch spätere

[1] Mon. Germ. Constitutiones IV, 1. nr. 181 p. 155.

Zeit des Konfliktes zwischen Ludwig dem Bayern und Johannes XXII. sich entschieden haben. Dante eifert „mit der Ehrfurcht, die der liebevolle Sohn dem Vater und der Mutter schuldet, erfüllt von Liebe für Christus, die Kirche, ihre Hirten und alle Bekenner der christlichen Religion[1]“ gegen diejenigen, die behaupten, daß die Autorität des Kaisertums von der Autorität der Kirche wie der untere Werkmeister von dem Architekten abhänge. In seinen Ausführungen kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß der erwählte Kaiser der Bestätigung des Papstes nicht bedürfe.

Besonders bemerkenswert sind seine Ausführungen über den Rechtsgrund des Weltimperiums, dessen römischen Titel er stark betont. Der Weltkaiser ist ihm der durch die Vorsehung bestellte Fürst. Der Menschheit soll er das höchste Gut des Friedens sichern. Durch göttliche Providenz habe das römische Volk als das edelste die Weltherrschaft und mit ihr das Imperium an sich gebracht. Diese Weltherrschaft bestehe aus göttlichem Recht. Unmittelbar von Gott, nicht durch Vermittlung des Papstes oder eines anderen Vertreters Gottes habe der römische Weltkaiser seine Autorität. Darum bestreitet Dante grundsätzlich jede Unterordnung des kaiserlichen Amtes unter den Papst. Freilich hat der Kaiser als Person auch an das Jenseits zu denken, und darum soll er mit der Ehrfurcht, die der Erstgeborene dem Vater schuldet, dem Nachfolger des hl. Petrus sich gegenüberstellen, damit er, mit dem Lichte der väterlichen Gnade erleuchtet, um so wirksamer den Erdkreis bestrahle, welchem er von Dem allein vorgesetzt ist, der der Lenker alles Geistlichen und Weltlichen ist. Aber Gott allein leitet die Wahl des Kaisers und erteilt ihm die Bestätigung. So „sind weder diejenigen, die jetzt Wähler genannt werden (die Kurfürsten), noch andere irgendwelcher Art, die einmal als solche bezeichnet werden sollten, in Wirklichkeit Wähler, sondern vielmehr nur Verkünder der göttlichen Vorsehung[2].“

Wenn Dante davon spricht, andere als die Kurfürsten könnten einmal als Wähler des Kaisers in Betracht kommen, so möchte man meinen, daß er an den Anspruch des Römervolkes gedacht hat, den Kaiser zu wählen. Jedenfalls lag es nahe, daß man sich auf Dante, der das Kaisertum auf die Hoheit des von Gott auserwählten römischen Volkes zurückführte, bald berief, als Ludwig der Bayer von Vertretern des römischen Volkes 1328 sich die Kaiserkrone aufsetzen ließ. Damit kam aber die „Monarchia“ in Verruf. Der päpstliche Legat Bertrand du Pouget ließ die Schrift als häretische verbrennen und versuchte sogar, die Gebeine des Verfassers ausgraben und verbrennen zu lassen. Der grundsätzlich verschiedene Standpunkt in der Frage des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum lief eben damals auf einen scharfen Kampf um die

[1] Monarchia l. III c. 3.
[2] l. III c. 16 (15).

Herrschaft in Italien hinaus. Wenn der Kaiser der Bestätigung des Papstes bedurfte, so folgerte man daraus, daß er ohne die Bestätigung des Papstes keine kaiserlichen Rechte in Italien ausüben dürfe, daß diese dann beim Papste ruhten, daß der Papst an Stelle des nicht zugelassenen Kaisers in Italien herrsche.

In der Tat wollte Dante, dem Ghibellinen-Standpunkt entsprechend, Italien, „des Reiches Garten", dem von römischer Würde abgeleiteten Kaisertum ohne weiteres gewahrt wissen, aber noch mehr. Von Italien aus sollte der römische Kaiser seine Weltherrschaft über die anderen Völker entfalten. Die heiße Heimatliebe hat Dante in der Monarchia dazu verleitet, in überspannter Weise den göttlichen Beruf der Römer zum Herrschen darzulegen und der Geschichte Gewalt anzutun, indem er eine Rechtskontinuität des römischen Reiches annahm. Hier zeigt uns Dante in seiner an der Zeitenwende stehenden geistigen Persönlichkeit jene andere Seite des Januskopfes, die den Zeiten, die nach ihm kamen, zugewandt ist und der Renaissance Italiens entgegenschaut. In noch unklaren Vorstellungen sonnt er sich an der Größe der früheren Zeiten von Roms Weltherrschaft, um sie, allerdings in idealer Form, wiedererstehen zu lassen. Er arbeitet ihr vor, indem er für die geistige Einheit Italiens wirkt, in seinem Buche über die Muttersprache (De vulgari eloquentia) die gemeinsame Herkunft der italienischen Dialekte feststellt, indem er in der Monarchia das von Gott auserwählte Volk als Herrenvolk hinstellt, das von Natur und von der Vorsehung zum Herrschen berufen sei, dem die anderen Völker nur zum Dienen bestimmt sind. Um uns die Annäherung an die Übermenschen-Theorie der Renaissance-Anschauung noch deutlicher zu machen, unterläßt er es nicht, darauf hinzuweisen, daß es mit den Völkern nicht anders sei als mit den Menschen, „einige zum Herrschen geboren sind, andere zum Unterworfenwerden und Dienen[1]".

Der Machttheorie gibt er nur eine religiöse Einkleidung, wenn er sagt: was durch Krieg erworben, sei von Rechts wegen erworben, weil Gott den Gerechten den Sieg verleihe. Das römische Volk habe durch Kampf die Weltherrschaft erworben, also in gerechter Weise. Für ein Nebeneinanderbestehen gleichberechtigter Völker und Nationen hatte Dante kein rechtes Verständnis. Wenn er auch in seinem römischen Reich eine ideale Gemeinschaft erblickt, die Friede, Freiheit und Gerechtigkeit verbürgen soll, so erhofft er doch die Aufrechterhaltung dieses Zustandes irdischen Glücks nur durch die Macht des Kaisers, den er in einem von jeder Wirklichkeit absehenden Maße idealisiert wie das römische Volk, das er als das heilige, fromme und glorreiche Volk bezeichnet, obgleich er sonst über die Römer sehr kritisch urteilen kann[2]. Seltsame, teilweise kindliche Erwägungen bringt er vor, um das Recht der Römer zur

[1] Mon. l. II c. 7.
[2] Mon. l. II c. 5; Vulg. Eloqu. l. I c. 11.

Weltherrschaft nachzuweisen: daß Aeneas durch seine Heirat mit der Creusa aus Asien, mit der Afrikanerin Dido und der Europäerin Lavinia seinen Nachkommen die Weltherrschaft gesichert habe, daß Christus nur unter einem rechtmäßigen Richter, wie es der Römer Pilatus war, leiden konnte, sonst wäre sein Tod keine Genugtuung gewesen[1].

An die Erweckung religiöser Kräfte, die die sittliche Ordnung durch Diener der Kirche aufrecht erhalten könnten, denkt Dante hier nicht. Auf Laien setzt er seine Hoffnung für bessere Zeiten. Als deren Herold fühlt er sich zu denen gehörig, die von einer höheren Gewalt mit dem Sinn für Wahrheit bedacht sind als Wächter der Welt, gesteht zugleich aber auch naiv ein, daß er damit seinem Ruhm dienen wolle[2], ein Streben bekundend, in dem ihm die Renaissance-Schriftsteller noch viel schrankenloser folgen sollten.

Indem Dante sich nicht damit begnügt, die Ansprüche des Papsttums seiner Zeit auf weltliche Allmacht und auf Bestätigung des Kaisers zurückzuweisen, sondern ein positives System von einer auf dem Adel der Römer beruhenden Weltmonarchie aufbauen will, entgeht er nicht der Gefahr, in das andere Extrem zu fallen. Nach antiken Machttraditionen, die nur äußerlich mit christlichen Schulargumenten umgeben werden, will er eine Fiktion darbieten, der jede Aussicht auf Verwirklichung und auf allgemeine Anerkennung fehlte. Wir erkennen aber das Heraufziehen einer Reaktion, die auf die Machtansprüche zu erwarten war, welche kuriale Schriftsteller vertraten. Sie zeigte, wie gefährlich es war, wenn diese die Gewalt des Papstes mit juristischen Deduktionen aus altem römischem Imperialismus stützen wollten. Gegenüber dieser Theorie einer mehr äußerlich als innerlich von der Kirche beherrschten Kultur kündigt sich eine Laienkultur an, die bei Dante wohl noch die überirdischen Ziele anerkennt, aber nachher sich nicht mehr auf berechtigte Selbständigkeit beschränken, sondern auf eine rechte innerliche Verbindung mit Religion und Kirche kaum noch Wert legen sollte. Dante hat aber auch durch seine von dem Adel des römischen Volkes ausgehende Argumentation die Eifersucht anderer Völker wachgerufen, insbesondere Frankreichs Ansprüchen, die von dort auf das Weltimperium gerichtet waren, vorgearbeitet. Im übrigen ist er die Wege, die auf eine Lösung der Kultur von der Religion hinausführen konnten, nicht weiter gegangen, sondern hat nachher in seiner Divina Commedia bei der überirdischen Betrachtung der Weltdinge die volle innere Harmonie gefunden, die ihm in der Monarchie noch fehlte, und der Beatrice, der göttlichen Weisheit, reuige Abbitte geleistet, daß er sich von ihr einst abgewendet.

Verfolgen wir die Gegensätze, die uns hier noch halb verhüllt erscheinen, weiter. Sie treten zugleich auch auf einem andern Kampf-

[1] Mon. l. II c. 3, c. 11 (12).
[2] Mon. l. I c. 1.

platz hervor, in dem literarischen Streit, den zur Zeit Bonifaz' VIII. die Vertreter der Kurie mit den Vorkämpfern des französischen Königtums begannen.

Die Ansprüche, welche von den Vertretern der kurialen Auffassung unter Bonifaz VIII. verfochten wurden, waren nicht neu. Sie waren schon unter Gregor VII. im wesentlichen erhoben und von Innocenz III. noch bestimmter ausgesprochen worden. Aber damals beugte man sich ihnen leichter, weil ihnen eine ideale Mission der Kirche offensichtlich zur Seite stand. Das Papsttum war zu jener Zeit nicht nur eine reale, sondern auch eine ideale Macht, die Seele der christlichen Gesellschaft und Völkergemeinschaft des Abendlandes. Ein Gregor und Innocenz III. waren auch idealere Persönlichkeiten als ein Bonifaz VIII. Man konnte nicht leugnen, wenn man unparteiisch war, daß ideale Ziele ihr Inneres bewegten, und daß kleinlicher Machtegoismus in diesen großen Persönlichkeiten zurücktrat. Auch Bonifaz VIII. war nicht ohne hervorragende Eigenschaften. Entschlossen zu energischem Handeln, schreckte er vor Gefahren nicht zurück, und in der Stunde der höchsten Gefahr erwies er eine Seelengröße, die seine schlimmsten siegreichen Gegner für den Augenblick entwaffnen konnte. Aber seine herrische, oft kränkend abstoßende, rücksichtslos auf Machtzuwachs und Gewinn auch im kleinen ausgehende Art, sein leidenschaftlich auf Ruhm und Glanz bedachtes Wesen brachten seine moralische Autorität bei vielen ins Wanken, schufen ihm auf allen Seiten Gegner, deren Kraft er in seinem Hochmut unterschätzte. Dazu war seine Stellung vom Beginn seines Pontifikates an eine unsichere, da er dem Verzichte des Einsiedlerpapstes Coelestin V. seine Erhebung zum Papsttum verdankte und damit seine persönliche Autorität gerade in den Augen idealer christlicher Kreise zum mindesten geschwächt erschien. Aber darauf achtete er nicht. In einseitiger, juristischer Anschauung herangewachsen und sich bewegend, meinte er, es genüge nur, die alten Formeln energisch und zielbewußt anzuwenden, um des Triumphes sicher zu sein und einen Ruhm davon zu tragen, wie kein Papst vor ihm. Er war der erste Papst, der sich zu seinen Lebzeiten Statuen setzen ließ, aber auch derjenige, der die Autorität des Papsttums durch die Niederlage, die er erlitt, wie keiner vor ihm schwächte.

Nicht ohne ideale Ziele trat er in den Kampf mit Philipp dem Schönen: er wollte zwischen England und Frankreich Frieden stiften. Hätte er das fertig gebracht und die Quelle zu dem hundertjährigen Kriege zwischen den beiden Staaten, der nachher ausbrach, verstopft, die ganze Christenheit hätte ihn gesegnet. Die starre, herrische Art, in der er vorging, ließ ihn aber bald als durchaus ungeeignet für die schwere Aufgabe erscheinen, und so wurden die idealen Ziele, die ihm wohl vorschwebten, bald entstellt. Er zeigte dazu auch sehr wenig politischen Sinn, der verstanden

hätte, das unter den Umständen Erreichbare nüchtern einzuschätzen, und täuschte sich insbesondere völlig über das Selbständigkeitsgefühl und die Kraft, mit der die neu geformten Staaten sich ihm gegenüberstellten.

Durch die Bulle „Clericis laicos“ vom 25. Februar 1296, in der er die Steuerzahlung des Klerus ohne Erlaubnis des Hl. Stuhles verbot, wollte er zugunsten des Friedens auf die streitenden Parteien in Frankreich und England einen Druck ausüben. Philipp antwortete, indem er die päpstlichen Einkünfte aus Frankreich sperrte. Bonifaz mußte zurückweichen und freiwillige Geschenke und Lehnsabgaben auch ohne besondere päpstliche Bewilligung für erlaubt erklären, schließlich den Standpunkt, den er in der Bulle „Clericis laicos“ eingenommen, ganz aufgeben. Durch die Kanonisation Ludwigs IX. suchte er den französischen König zu gewinnen, um in ihm den Kardinälen Colonna und den Spiritualen, die seine Legitimiät bestritten, nicht einen mächtigen Bundesgenossen zu verschaffen.

Im Jahre 1300 glaubte Bonifaz wieder über alle seine Widersacher triumphieren zu können, als er — es war das erste Mal — das Jubeljahr feiern ließ, angeregt durch den Volksglauben, daß an der Jahrhundertwende große geistliche Gnaden in Rom zu gewinnen seien. Nachdem er am 22. Februar 1300 in der Jubelbulle vollkommenen Ablaß allen denjenigen verkündet hatte, die während des Jahres die Apostelbasiliken besuchen würden, war Rom im Jubeljahr tagaus tagein von Pilgern aus allen Ländern besucht. Man berichtet, daß täglich 30 000 Pilger aus- und eingegangen wären. Bonifaz konnte mit wachsendem Erstaunen sehen, wie groß die Verehrung aller Teile des Abendlandes für die Apostelfürsten und den Nachfolger des hl. Petrus in Rom war. Das stärkte von neuem sein Selbstgefühl. Er hatte zu seinem Schaden nicht beachtet, daß in den Pilgerscharen die Könige fern geblieben waren. Hätte er sich nach den Gründen dafür gefragt, dann wäre er vielleicht vorsichtiger gewesen und hätte sich über den Wandel, der in der Einstellung der Staaten zum Heiligen Stuhle eintrat, keinen Täuschungen hingegeben. Sein Machtgefühl schien ihn blind zu machen gegenüber den Gefahren, die ihm drohten.

Es wird von verschiedenen Berichterstattern erzählt, daß er sich mehrmals in kaiserlichem Ornate zeigte, mit der kaiserlichen Krone auf dem Haupte und dem Schwerte an der Seite oder in der Hand, ausrufend: „Ich bin Caesar; ich bin Kaiser[1].“ In der Vereinigung aller geistlichen und weltlichen Obergewalt wollte er allen Fürsten gebieten. Deshalb legte er wohl auch großen Wert darauf, daß auf der päpstlichen Tiara zwei Kronreifen angebracht wurden, wie wir

[1] Finke, Acta Aragon. I, 133 ss. Vgl. dazu Davidsohn, Gesch. v. Florenz III (Berl. 1912), 11 A. 1.

sie auf seinen zu seinen Lebzeiten angefertigten Statuen in Rom finden[1].

Bald sollte Bonifaz erfahren, wie schmählich Frankreich seine Ansprüche zurückwies.

Ein südfranzösischer Bischof, Bernard de Saisset, der vom Papst mit einer Mission an den König Philipp den Schönen betraut worden war, wurde hochverräterischer Verbindungen angeklagt und gefangen gesetzt. Der Papst verlangte die Freilassung des Gefangenen, nahm die früher erteilte Steuerbewilligung zurück und hielt dem König in der Bulle „Ausculta fili“ vom 5. Dezember 1301 in ernster Weise seine Beschwerden vor, forderte ihn zugleich auf, bei einer römischen Synode zu erscheinen, auf der der Papst mit dem französischen Klerus über Wohlfahrt und Frieden in Frankreich verhandeln wolle. Diese Synode sollte am 1. November 1302 in Rom stattfinden. Um die Synode zu verhindern, wurde in Frankreich mit allen Mitteln der Agitation und Fälschung gearbeitet. Statt des echten päpstlichen Schreibens wurde ein kürzerer, gefälschter Text in einer angeblichen Bulle „Deum time“ verbreitet, in der man vom Papst den König als unterworfen in geistlichen und weltlichen Dingen erklären und ihm alle Regalienrechte nehmen ließ. Desgleichen wurde ein darauf antwortendes königliches Protestschreiben mit größten Beschimpfungen gefälscht. Der König berief auf den 10. April 1302 eine große Nationalversammlung, die erste dieser Art, denn zum ersten Male war der dritte Stand herbeigezogen worden. Die beiden Laienstände, Adel und Bürger, verfaßten sogleich im Sinne des Königs Protestschreiben an die Kardinäle, in denen sie Bonifaz nicht mehr Papst nannten. Der Klerus ließ sich durch den Vorwurf minderer Vaterlandsliebe einschüchtern, bat den Papst, die Berufung der römischen Synode zurückzunehmen und möglichst Milde walten zu lassen, da die Laien sonst zu einem Schisma geführt werden könnten. Bonifaz ließ sich dadurch nicht zurückhalten. Die angekündigte Synode in Rom, wo sich, dem königlichen Verbote trotzend, noch 39 französische Bischöfe eingefunden hatten, fand statt.

Bald nachher erließ Bonifaz VIII. die berühmte Bulle „Unam sanctam“ vom 18. November 1302. Nach den in Schulen herrschenden Grundsätzen, besonders der Zwei-Schwerter-Theorie des hl. Bernhard wurde darin das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt erörtert und die Überordnung der geistlichen über die weltliche betont in der scharfen Zuspitzung des Hugo von St. Victor: „Die geistliche Gewalt hat die irdische einzusetzen und über

[1] Braun, Die liturgische Gewandung (Freib. i. B. 1907) 503. Es dürfte aber der zweite Kronreifen schon unter Gregor IX. (1272—41) eingeführt gewesen sein. Denn der Biograph dieses Papstes berichtet bei dessen Inthronisationsfeierlichkeiten: „duplici diademate coronatus“. Muratori, Scriptores III, 575.

sie zu urteilen, wenn sie nicht gut ist[1].“ Dann wird am Schluß feierlich die Verpflichtung eines jeden Christen eingeschärft, des Seelenheils wegen dem Papst gehorsam zu sein[2]. Die Bulle enthielt an sich nichts Neues, aber indem die von Theologen und Kanonisten weiter gegebene Argumentation von einem Bonifatius in der Zeit höchster politischer Spannung so nachdrücklich als möglich verkündet wurde, sah man darin das Programm einer neuen Weltmonarchie des Papstes, in der die römische Kirche sich nun Frankreich wie das Kaisertum und alle Staaten unterordnen wollte.

Dagegen wollte man die schärfsten Maßnahmen anwenden, Bonifaz persönlich angreifen. Er sollte vor ein Konzil nach Frankreich gebracht und dort abgesetzt werden. Damit wollte man der Exkommunikation des Königs durch den Papst zuvorkommen. Den Plan entwarf und übernahm zur Ausführung der Ritter Wilhelm Nogaret. Der König hielt Versammlungen in Paris ab, in denen der Papst wegen Hurerei, Simonie und anderer Laster als illegitim erklärt und an ein allgemeines Konzil appelliert wurde. Im Lande wurde überall um Zustimmungserklärungen geworben, die nur von den Cisterciensern und einigen Mitgliedern der Bettelorden verweigert wurden. Alle Fremden wurden aus dem Lande gewiesen, den Geistlichen aber verboten, Frankreich zu verlassen. Dann erschien am 7. September 1303 Wilhelm Nogaret mit den Colonna und unzufriedenen italienischen Baronen plötzlich vor Anagni, wo Bonifaz sich aufhielt, bemächtigte sich der durch einen Handstreich überrumpelten Stadt, drang in das päpstliche Schloß und erklärte dem Papst, daß er zur Aburteilung durch ein allgemeines Konzil weggeführt würde, wenn er nicht freiwillig auf das Papsttum Verzicht leisten wolle. Bonifaz blieb trotz der Drohungen standhaft und weigerte sich, auf diese Zumutung einzugehen. Unterdessen nahmen die Bürger von Anagni für den gefangenen Papst, ihren Landsmann, Partei und befreiten ihn. Die Aufregung dieser Tage setzte aber dem bejahrten und kranken Papst so zu, daß er bald darauf am 12. Oktober 1303 starb.

Nach dem Tode Bonifaz' VIII. war man an der Kurie nicht so sehr darauf bedacht, Genugtuung für das Attentat von Anagni zu verlangen, sondern einen völligen Bruch mit Frankreich zu vermeiden. In diesem Sinne bemühte sich der neue Papst, der Dominikaner Benedikt XI. Er nahm alle Erlasse Bonifaz' VIII., die gegen Frankreich gerichtet waren, zurück, begnadigte alle, bis auf Nogaret.

Der König war damit noch nicht zufrieden. Der nach Benedikts Tode 1305 gewählte, französisch gesinnte Erzbischof von Bordeaux, der sich als Papst K l e m e n s V. nannte, sollte ihm auch für seine weiteren Forderungen noch zu Willen sein. Philipp verlangte die Aufnahme eines Prozesses gegen Bonifaz VIII., als einen illegitimen,

[1] S. oben S. 62 f.

[2] c. 1. Extravag. commun. De maior. et obed. I 8.

häretischen Papst, und die Zurücknahme aller Maßregel gegen Nogaret und seine Helfershelfer. Klemens V., der nicht, dem Wunsche seiner Wähler entsprechend, nach Italien kam, sondern in Lyon sich krönen ließ und dann immer in Frankreich blieb, dazu schwächlich im Handeln und kränklich war, wagte nicht, sich dem König zu widersetzen. Wie er dem König und der in dessen Hand befindlichen Inquisition den Templerorden preisgab, so ließ er an der Kurie ein Verfahren eröffnen, ob das Vorgehen des Königs gegen Bonifaz gut und gerecht gewesen, und dabei wurden die schmählichsten Anklagen gegen den verstorbenen Papst vorgebracht. Der König gab sein Ansinnen, daß Bonifaz als häretisch erklärt, seine Überreste ausgegraben und öffentlich verbrannt würden, erst auf, als er sah, daß auf dem Konzil von Vienne 1311 die allgemeine Stimmung gegen diese Verurteilung des Andenkens von Bonifaz war. Der Papst aber hatte alle seit dem November 1302 gegen den französischen König, die Colonna, Nogaret erlassenen Aktenstücke Bonifaz' VIII. und Benedikts XI. aufgehoben, Nogaret unter Auflegung einer Bußwallfahrt die Absolution erteilt und ausdrücklich den guten, katholischen Eifer und Glaubensmut gerühmt, von dem sich Philipp im Streite mit Bonifaz VIII. habe leiten lassen.

Das sind die wichtigsten äußeren Ereignisse, welche den literarischen Streit einleiteten, in dem zur Zeit Philipps der Umfang der päpstlichen Macht diskutiert wurde. Auf der Seite des französischen Königs führten dabei die Feder die Laienjuristen, die Legisten, die unter Philipp eine neue Klasse des Adels bildeten, und zu denen Wilhelm Nogaret gehörte. Ihm gegenüber vertraten die Sache des Papstes außer den Theologen die Kanonisten, die in der Auslegung der päpstlichen Dekretalen eine neue einflußreiche Literatur geschaffen hatten und besonders ihre Aufmerksamkeit der Lehre von der Gewalt der Kirche und des Papstes zuwandten.

Unter den Vertretern der schrankenlosen Machtvollkommenheit des Papstes ragt zuerst hervor Aegidius Romanus, irrtümlich de Colonna genannt, ein Mitglied des neu organisierten Bettelordens der Augustiner Eremiten, der in Paris Schüler des hl. Thomas gewesen war. Er genoß in seinem Orden als Gelehrter ein ähnliches Ansehen wie der hl. Thomas bei den Dominikanern und war der erste theologische Magister der Augustiner an der Pariser Universität. Es wurde vorgeschrieben, daß alle Ordenslektoren nur seine Lehre vortragen dürften. Im Jahre 1292 wurde er zum General seines Ordens gewählt. Befreundet mit Kardinal Benedikt Gaetani, erhielt er von diesem, nachdem er als Bonifaz VIII. Papst geworden war, das Erzbistum Bourges, was damals auch einem Wunsche des französischen Königs Philipp des Schönen entsprach, dessen Erzieher Aegidius gewesen war. Für den jungen Philipp als Kronprinzen hatte einst der Augustiner einen Abriß der fürstlichen Regierungslehre geschrieben (De regimine principum), der nachher außerordent-

lich verbreitet war. Sein Einfluß beim jungen König wurde aber allmählich verdrängt durch die Laienjuristen, vor denen er den Kronprinzen schon gewarnt hatte, indem er sie als politische Dummköpfe bezeichnete. Als der Kampf zwischen Bonifaz und Philipp ausbrach, stellte Aegidius sich entschlossen auf die Seite des Papstes und nahm als der vornehmste Vertreter des französischen Klerus an der römischen Synode teil, deren Ergebnis der Erlaß der Bulle „Unam sanctam" war. Nach dem Tode des Bonifaz wußte er sich aber wieder gut zum König zu stellen, wahrscheinlich auf Kosten der Templer, deren Haus in Bourges er für seinen Orden erhielt. Er starb im Jahre 1316 in Avignon. Daß der berühmte Gelehrte, der Verfasser vieler theologischer und philosophischer Schriften, für Bonifaz in die literarische Arena trat, fiel für den Standpunkt des Papstes nicht wenig ins Gewicht.

Die schriftstellerischen Arbeiten des Aegidius über die strittigen, das Verhältnis von Staat und Kirche behandelnden Fragen interessieren uns besonders auch deshalb, weil er uns in seinen Schriften selbst die verschiedenen Theorien zeigt, von denen aus man an die Fragen herantrat. In der ersten Abhandlung, die er als Erzieher des Kronprinzen Philipp schrieb, „De regimine principum", bewegte er sich in der aristotelischen Gedankenwelt und berührte sich infolgedessen eng mit Thomas von Aquin, der unter demselben Titel eine Abhandlung geschrieben hatte, die freilich unvollendet blieb und erst später von dem Kirchenhistoriker Tolomeo von Lucca fortgesetzt wurde. Den Staat stellte hier Aegidius durchaus als selbständige Bildung mit eigenem Recht und eigener sittlichen Aufgabe hin, indem er wie Aristoteles und Thomas davon ausging, daß der Mensch von Natur ein geselliges und politisches Wesen sei. Von Thomas wich er dabei gelegentlich ab. So darin, daß Thomas sich als Staatsideal den seine eigenen wirtschaftlichen Bedürfnisse völlig befriedigenden Stadtstaat vorstellte, während Aegidius darüber hinaus eine noch vollkommenere politische Einheit im Territorialstaat, dem regnum, erblickte. Wir verstehen das bei dem Erzieher des französischen Thronerben, dem er natürlich auch nichts vom Imperium zu sagen brauchte. Abweichend von Thomas, der die Wahlmonarchie als die bessere Staatsform ansah, gab dann Aegidius der Erbmonarchie, übrigens mit nicht schlechten Gründen, den Vorzug vor der Wahlmonarchie. Einen anderen Standpunkt konnte er ja auch seinem Schüler gegenüber nicht einnehmen, da Frankreich tatsächlich eine Erbmonarchie war. Ganz gleich wie Aristoteles stellt Aegidius den König als einen Idealmenschen, als „semideus", Halbgott, hin und erinnert darin auch an Dantes „Monarchia". Bei den Kulturaufgaben, die dem König obliegen, werden die neuen Wissenszweige erwähnt, die an der Universität Paris damals gepflegt wurden, unter denen die Theologie als die Göttin und Herrin aller Wissenschaften bezeichnet wird. Sonst begegnet uns ein theologischer oder kirch-

licher Gesichtspunkt nur einmal noch, indem der Verfasser den König nicht nur unter die „lex naturalis", das allgemeine Natur- oder Vernunftsrecht, stellt, sondern ihm auch das evangelische oder göttliche Gesetz vor Augen hält. Dabei eifert er gegen diejenigen, die sich nur an die philosophischen Disziplinen, die neuen aristotelischen Wissenschaften, halten und die Theologie mit dem evangelischen Gesetz für überflüssig ansehen. Vor diesen Rationalisten, unter denen wir die Averroisten zu verstehen haben, warnt Aegidius den Kronprinzen. Im übrigen aber ist von einer geistlichen Gewalt dem Staate gegenüber in der Schrift über Fürstenerziehung keine Rede.

Von einer ganz andern Seite zeigte sich Aegidius in seiner fast 20 Jahre später geschriebenen, dem Papste Bonifaz VIII. gewidmeten Schrift „De ecclesiastica potestate sive de summi pontificis potestate". Sie ist Anfang 1302 verfaßt und diente als Vorlage für die Bulle „Unam sanctam", von der einige Sätze wörtlich mit diesem Traktat übereinstimmen. Hier wird die theokratische Lehre von der Allgewalt des Papstes vertreten, wie sie auf augustinischer Grundlage seit Gregor VII. und besonders seit Innocenz III. sich ausgebildet hatte. Die Gedanken des Verfassers zeigen fast keine Berührung mehr mit Aristoteles, gehen dafür auf Augustin in den obersten Prinzipien zurück, insofern er den Staat dem göttlichen Weltplan einordnen will und nun dafür seine Argumentation der Hl. Schrift und den Dekretalen der Päpste entnimmt. Sein Zweck ist, Klarheit zu verschaffen über den Umfang der päpstlichen Gewalt. Namentlich will er Laien darüber belehren.

Der Papst — so beginnt seine Ausführung — als jener geistliche Mensch, der alles richtet und von niemandem gerichtet wird, ist durch seinen Stand über alle andern Stände erhoben, so daß, wie schon Gregor VII. in seinem „Dictatus papae" geschrieben hatte, ihm alle zum Fußkuß verpflichtet sind. Von ihm als dem Inhaber des vollkommensten und heiligsten Standes, sei auch anzunehmen, daß er persönlich vollkommen und heilig sei, ein Satz, der ebenfalls in dem „Dictatus papae" Gregors VII. uns entgegentritt. Der Papst als der oberste Inhaber der geistlichen Gewalt gebietet über die Seelen und Körper der Menschen. Die geistliche Gewalt setzt die irdische ein und richtet sie, wenn sie nicht gut ist, ein Satz, zuerst von Hugo von S. Victor ausgesprochen, der wörtlich in der Bulle „Unam sanctam" wiederkehrt, wie auch die weitere Begründung für die höhere Würde der geistlichen Gewalt. Diese höhere Würde werde dadurch gegenüber der irdischen Gewalt bezeugt, daß die weltliche Gewalt an die geistliche Zehnten zahle, daß die Könige durch die Priester geweiht und gesalbt werden, daß es keine wahrhaft legitime Königsgewalt gibt noch gegeben hat, die nicht durch das Priestertum eingesetzt worden oder mit priesterlicher Gewalt in einer Person verbunden sei oder nachträgliche Bestätigung durch das Priestertum

empfangen habe. Schließlich lehre das auch die Betrachtung der allgemeinen Weltregierung, in der die Materie durch den Geist regiert wird. Deren Abbild soll die Regierung der ecclesia sein. Wie Leib und Seele im menschlichen Körper, obwohl verschieden, eine Einheit bilden, so seien in ähnlicher Weise auch die geistliche und weltliche Gewalt in der menschlichen Gesellschaft in einer inneren Ordnung mit einander nach göttlichem Plan verbunden. Diese Ordnung verlange, daß die eine Gewalt unter der andern stehe. Die untere Gewalt, das ist die weltliche, müsse also der oberen, das ist der geistlichen, sich unterordnen. Der Papst hat von Gott beide Schwerter empfangen, das geistliche und das weltliche. Das erstere gebraucht er, das zweite hat er nicht „ad usum", sondern „ad nutum" empfangen, „wie es die gemeinsame Meinung der Doktoren ist, und wie es der hl. Bernhard sagt[1]". Er gibt die weltliche Gewalt weiter und begnügt sich anzuordnen, wie sie gebraucht werden soll: dies sei die vornehmere und würdigere Art. Die weltlichen Fürsten sollen sich nicht deshalb überheben, weil sie die weltliche Gewalt besitzen und über die weltlichen Güter, die Temporalien, herrschen. Denn der Kirche kommt die Gewalt und Herrschaft noch in hervorragenderem Maße zu.

Alle Temporalien stehen „sub dominio et potestate ecclesiae". Der Ausführung dieses Satzes ist dann die Schrift besonders gewidmet. Es ist nicht richtig, daß beide Gewalten in gleicher Weise unmittelbar von Gott stammen. Die königliche ist nur durch die Vermittlung der geistlichen Gewalt und von dieser eingesetzt. Das erste gehe schon aus dem Alten Testament hervor. Das zweite beweise die „Translatio imperii". Infolge dessen stehen auch die Temporalien unter dem dominium der geistlichen Gewalt. Alle Organe und Mittel der weltlichen Gewalt sind im Gehorsam unter die Kirche zu stellen und nach dem Willen der Kirche zu ordnen. Das entspricht dem höheren Endziel, zu dem die Kirche zu führen hat. Sie ist die universale Gewalt, der jeder Christ sich und das Seine unterwerfen müsse. Ohne mit Gott verbunden zu sein, das heißt ohne getauft zu sein, kann niemand ein wirkliches Erb- oder Eigentumsrecht haben, denn es gibt keine wahre Gerechtigkeit und keinen wahren Staat als Rechtsverband, wo nicht Christus Gründer und Leiter ist und die Kirche verehrt wird. Die Kirche hat in diesem Sinne das universale Obereigentum an allen Besitzungen, die Gläubigen aber das partikulare Untereigentum. „Kein Mensch kann einen Acker oder Weinberg oder sonst etwas mit Gerechtigkeit besitzen, außer unter der Kirche und durch die Kirche." So kann der Verfasser auch mit Berufung auf Augustinus sagen, daß das römische Reich kein wahrer Staat gewesen sei, weil dort nie wahre Gerechtigkeit gewesen sei[2].

[1] l. I c. 7. Boffito-Oxilia 24.
[2] l. II c. 7. Boffito-Oxilia p. 60.

Die weltliche Gewalt hat an den Temporalien nur partikulare Rechte, kein universales. Sie hat ihre Rechte nur unter der Oberhoheit der geistlichen Gewalt gegen Zinszahlung auszuüben. Die Pflege der Gerechtigkeit und die Handhabung der Gesetze untersteht dem Urteil der Kirche, also dem Papste. Das gehe auch aus der kirchlichen Binde- und Lösegewalt hervor, die vermittels der Exkommunikation den ganzen Rechtsstand aufheben, alle Gesetze, Verträge, Eigentum, Ehe, Erbrecht annullieren kann. Das weltliche Schwert sei deshalb aber nicht überflüssig, weil sich für die Kirche manches nicht zieme, wie die Blutsgerichtsbarkeit und die Bemühung um geringfügige weltliche Händel. Dafür ist das weltliche Regiment da. Doch die Kirche ist die Quelle aller Macht. Sie setzt die Fürsten ein und ab, weiht und approbiert sie. In geistlichen Sachen kann ohne Unterschied an den Papst appelliert werden, in weltlichen Sachen, wo zunächst die weltliche Gerichtsbarkeit gilt, nur von Fall zu Fall. Direkt wird die weltliche Gerichtsbarkeit von der geistlichen Gewalt ausgeübt, wenn weltliche Dinge Annexe von geistlichen Sachen sind oder umgekehrt. Einerseits gehören dazu Mitgifts-, Erbschafts- und Besitzangelegenheiten, anderseits alle Angelegenheiten, in denen ein Verbrechen oder eine Sünde in Betracht kommt. Insbesondere hat die Kirche einzugreifen, um den Frieden zu erhalten, den Krieg zu beseitigen, — der gewissermaßen ein „vacuum spirituale“ ist — und um den Bruch von eidlich beschworenen Friedensverträgen zu bestrafen. Sie kann also doch in alle Streitigkeiten über allerhand Temporalien eingreifen. Die Macht des Papstes, so heißt es schließlich, ist unmeßbar und unzählbar, d. h. über alle Christen sich erstreckend, und unwägbar, insofern er ohne Rücksicht auf die Schwere der Sünden absolvieren kann. Ganz ebenso hatte im Konsistorium am 30. April 1303 der Gesandte des deutschen Königs Albrecht in seiner Ansprache an Bonifaz VIII. die päpstliche Gewalt als eine unbegrenzte gefeiert, die jedes Gewicht, jede Zahl und jedes Maß überschreite[1].

Aegidius baut in einem geschlossenen Lehrgebäude, das der Großartigkeit nicht entbehrt, seine Theorie auf, indem er hauptsächlich als Metaphysiker und Moralist argumentiert. Ausgehend von der Souveränität der Rechte Gottes legt er das ideale Reich Gottes auf Erden dar, identifiziert dann aber in starrer Gleichheit das Reich Gottes und die Kirche und preßt moralische Prinzipien zu juristischen Forderungen in äußerster Zuspitzung. Dabei übertreibt er seinerseits den mittelalterlichen Gedanken der Einheit in der Gesellschaftslehre, wie es die Imperialisten und die französischen Legisten nach der entgegengesetzten Seite taten. Er unterläßt es aber doch, uns eine Synthese zu bieten, die seine früher geäußerten Anschauun-

[1] „apostolice sedis inlimitata auctoritas, carens pondere, numero et mensura.“ M. G. Constit. IV, 1 p. 141.

gen über die fürstliche Gewalt mit der Theorie von der päpstlichen Gewalt in Einklang brächte, und entgeht dem Vorwurf nicht, daß man ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen kann.

Wenn er auch vielfach nur Argumente, die schon vorher geäußert wurden, zu einem System zusammenstellt, so können wir doch wahrnehmen, wie er in seinem System die Folgerungen seiner Vorgänger noch steigert. So hat man ihm dies in seiner Behandlung der Zehnten nachgewiesen. Ursprünglich wurde aus der Zehntenforderung, die man auf Grund des Alten Testamentes erhob und als eine göttliche Einrichtung ansah, noch kein rechtliches Abhängigkeitsverhältnis der Laien von den Priestern gefolgert, sondern man sah vielmehr in den Zehnten einen Entgelt für die Leistungen der Geistlichkeit. Seit Innocenz III. bildete sich die Auffassung, daß die Zehnten ein Zeichen der Untertänigkeit der Laien unter die Kirche, die Inhaberin des „Dominium universale" Gottes, ein Zins der Unterworfenen seien[1]. Aber Thomas von Aquin hatte noch ausdrücklich die Zehnten nicht als Tribute bezeichnet und nur zum Vergleich auf die vasallitischen Abgaben hingewiesen[2]. Dagegen konstruiert Aegidius aus den Zehnten und Oblationen nicht nur ein Lehns-, sondern auch ein Leibeigenschaftsverhältnis der Laien, die er nach dem römischen Recht als Grundhörige hinstellt, und schließt daraus, daß die irdische und zeitliche Gewalt der kirchlichen Gewalt als der Stellvertreterin Gottes die Zehnten zur Anerkennung der Knechtschaft zu geben habe[3].

Der Traktat des Aegidius wurde zur klassischen Schrift für die ihm folgenden Vertreter der päpstlichen „Plenitudo potestatis", und auch die Gegner haben ihm in dem Sinne ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Die unmittelbare Wirkung, die er als Vorlage für die Bulle „Unam sanctam" ausübte, hörte freilich bald auf, indem Papst Klemens V. im Jahre 1306 Philipp dem Schönen durch das Breve „Meruit" eine Erklärung ausstellte, daß durch die Bulle „Unam sanctam" der König von Frankreich und sein Reich der römischen Kirche nicht mehr unterworfen sein sollten, als das schon vorher der Fall gewesen. Indem dann Leo X. 1516 auf dem V. Lateran-konzil die Bulle „Unam sanctam" erneuerte, hat er gleichzeitig das Breve „Meruit" damit erneuert. Also wurden die weitestgehenden Folgerungen, welche man aus der Bulle hat ziehen wollen, nicht als zutreffend anerkannt. Der feierliche Schlußsatz der Bulle, daß es für jede menschliche Natur zum Seelenheil notwendig sei, dem Papste unterworfen zu sein, wurde natürlich für alle Glieder der Kirche als bindend anerkannt, denn er formulierte nur bestimmter den auch im Eingang zitierten Satz: „Extra ecclesiam nulla salus." Die

[1] c. 26, 33 X De decim. III, 30.

[2] Summa theol. II, 2 q. 85 art. 1; q. 86 art. 2. Vgl. Scholz, Publizistik 77 f.

[3] „in recognitione propriae servitutis" I c. 4. Boffito-Oxilia p. 14.

anderen Ausführungen, insbesondere der Satz, daß die geistliche Gewalt die weltliche einzusetzen habe, wurden aber als Thesen angesehen, denen man auch vom kirchlichen Standpunkt aus Widerspruch entgegensetzte. So eröffnete die Schrift des Aegidius einen Streit, der sich in mehreren Traktaten in immer heftiger werdenden Diskussionen fortsetzte, bei denen aber die päpstliche Autorität nicht gewann.

Als Gesinnungsgenossen des Aegidius sehen wir zunächst den Augustiner Jakob Cappoci aus Viterbo auftreten, der wie Aegidius in Paris studiert und gelehrt hatte. Dann war er von Bonifaz VIII. 1302 zum Erzbischof von Benevent erhoben und bald darauf nach Neapel versetzt worden. Dort starb er 1307, hochgeehrt als fruchtbarer theologischer und philosophischer Schriftsteller. Seinen Traktat „De regimine christiano" schrieb er im Sommer 1302 bald nach dem Erscheinen des Traktates des Aegidius, den er in den letzten Kapiteln schon benutzt. Ebenso wie Aegidius widmet er seine Schrift dem Papst Bonifaz VIII.

In bemerkenswerter Weise verbreitet sich Jakob zuerst, so ausführlich wie keiner vor ihm, über die Eigenschaften der Kirche, indem er augustinischen Gedankengängen folgt und darlegt, daß die Kirche ein Reich ist. Dann erörtert er ausführlicher die Gewalt Christi, des Reichskönigs, und seines Vikars, des Papstes. Indem er Gesellschaft und Staat gleichstellt, läßt er die Kirche als größte, räumlich ausgedehnteste Gemeinschaft, als den vollkommensten Staat, als das ideale römische Reich erscheinen. Gegenüber Aegidius, der eine weltliche Gewalt nur dann als gesetzmäßig anerkannte, wenn sie mit einer geistlichen in derselben Person verbunden oder durch die geistliche Gewalt eingesetzt sei, erkennt Jakob, Thomas von Aquin folgend, den rein natürlichen, menschlichen Ursprung der weltlichen Gewalt an, und infolgedessen werden von ihm auch heidnische Reiche, wie vor allem das alte Römerreich, als rechtmäßig begründete Herrschaften angesehen. Aber diese rein natürliche weltliche Gewalt wird durch die Verbindung mit der Kirche gehoben und veredelt. „Die Einsetzung (institutio) eines weltlichen Fürsten erfolgt auf Grund des menschlichen Rechts, soweit einer Fürst über Menschen ist, aber die Einsetzung eines weltlichen Fürsten, soweit er ein christlicher Fürst über Christen ist, erfolgt von der geistlichen Gewalt. Wie nämlich einer durch den Beistand der geistlichen Gewalt Christ wird, so wird einer christlicher Fürst durch den Beistand derselben Gewalt, der jeder Christ durch göttliches Gesetz unterworfen ist[1]." Über der naturrechtlichen Entwicklungsstufe, auf der die weltlichen Staaten stehen, gibt es eine höhere Stufe, die Christus eingesetzt hat. Das ist eine Gewalt, die weltlich-königliche und geistlich-priesterliche Funktionen umfaßt. Im weiteren

[1] P. II c. 10. Ausgabe von Arquillière (Par. 1926) p. 295 s.

Verfolg dieser Theorie kommt schließlich Jakob praktisch wieder zur Vertretung des gleichen Systems wie Aegidius: Die Gewalt Christi mit ihren beiden Funktionen wurde auf die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe, übertragen und steht vor allem dem Papste zu, dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, dem König der Könige des neuen Weltreiches, der Kirche, die über die weltliche Gewalt auch im Weltlichen richtet und die „plenitudo potestatis" besitzt. Nicht in der Fülle, aber in der Art ist die bischöfliche Gewalt bei Jakob von Viterbo die gleiche wie die päpstliche. Auch die Bischöfe haben eine priesterlich-königliche Gewalt. Sie haben die Könige zu salben und zu richten, und der Bischof, zu dessen Diözese der König gehört, kann diesen exkommunizieren. Die weltlichen Fürsten, bei denen er eine Gliederung für notwendig hält, mit dem Kaiser an der Spitze, unter dem Könige und Herzöge stehen, bedürfen zur vollen christlichen Herrschaft der Salbung.

Nach der formellen, juristischen Seite hat die Gedanken des Aegidius und Jakob noch schärfer ausgeprägt und knapper zusammengestellt Heinrich von Cremona, der Bonifaz VIII. als Jurist zur Seite stand und von ihm im April 1302 zum Bischof von Reggio erhoben wurde, wo er 1312 starb. Er schrieb seinen stark polemisch gefärbten Traktat über die Macht des Papstes schon Ende 1301, um ihn nach seiner Erhebung zum Bischof neu herauszugeben.

Gegen diese von den genannten Autoren und noch manchen andern vertretene Auffassung von der päpstlichen Vollgewalt, insbesondere von der Jurisdiktionsgewalt und dem Recht des Papstes an weltlichem Eigentum erhob sich unter Philipp dem Schönen das französische Königtum, getragen von der nationalen Stimmung, die auch in der französischen Kirche weit verbreitet war, und von den neuen starken Stützen, die ihm die staatlichen Gewalten boten. Zunächst haben wir einige Traktate von Theologen aus den Kreisen der Pariser Universität, denen es mehr darauf ankommt, extreme Aussprüche der Kurialisten zurückzuweisen, als dem König direkte Handlangerdienste zu verrichten. Die nationalistische Stimmung der französischen Kirche bringt stark zum Ausdruck eine kleine Abhandlung „Quaestio in utramque partem". Hier wird die Unabhängigkeit des französischen Königs gegenüber dem Papsttum durch verschiedene Argumente gestützt: Christus habe dem hl. Petrus keine weltliche Regierung übertragen. Innocenz III. habe anerkannt, daß der französische König im Zeitlichen niemand über sich habe[1]. Der König wird nach einer weitverbreiteten Meinung auf Grund seiner Weihe als Wundertäter hingestellt. Dazu wird auf die Heiligkeit Ludwigs IX. und auf dessen Kanonisation Bezug genommen. Die beiden Gewalten werden scharf ge-

[1] In der Dekretale „Per venerabilem" (1205) c. 13, X, qui filii IV, 17.

schieden. Die eine wie die andere gehe auf Gott zurück. Dem Könige komme es zu, die Schuldigen zu strafen, die gute Ordnung im Staate durch die Sorge für Friede und Ruhe aufrecht zu erhalten, das Vaterland gegen seine Feinde zu verteidigen. Die Symbole der beiden Schwerter deutet der Verfasser in dem Sinne, daß Gott eine „duplex civilitas" für die Welt vorgesehen habe, den irdischen und den himmlischen Staat, wir könnten auch sagen, Kirche und irdische Kultur. Die beiden Sphären berühren sich aber, hängen gegenseitig voneinander ab, und die weltliche Gewalt darf nicht außer acht lassen, daß über dem körperlichen Heil das seelische Heil steht. So bedarf die weltliche Gewalt der geistlichen der Seele wegen, während die geistliche auch der weltlichen Gewalt nicht entbehren kann, wegen des Gebrauchs der zeitlichen Dinge.

Hier ist also noch nicht die Rede von einer Unterordnung der geistlichen Gewalt unter die weltliche, sondern von einem immerhin noch harmonischen Verhältnis, das freilich schon an die Zeiten des Gallikanismus gemahnt. Ein solches befürwortet auch derjenige Traktat, der am längsten nachwirkte. Er trägt den Titel „De potestate regia et papali" und stammt von einem hervorragenden Dominikaner aus Paris, Johannes Quidort (Dormiens, Surdus), oder schlechthin Johannes von Paris genannt. Der Verfasser trat, nachdem er als Magister der Artistenfakultät in Paris sich großen Ruhm erworben hatte, um 1300 in den Dominikanerorden, erhielt auch die theologische Magisterwürde und entfaltete als theologischer Schriftsteller und Prediger eine fruchtbare Tätigkeit. In dem Streit Philipps des Schönen mit Papst Bonifaz VIII. stand er mit seinen Pariser Ordensbrüdern und der Universität auf seiten des Königs. Mit 131 Dominikanern des Pariser Konventes unterzeichnete er 1303 eine Urkunde, die sich für die Berufung eines allgemeinen Konzils zur Entscheidung des Streites aussprach, worauf Philipps Politik damals hinzielte. Er starb im Jahre 1306, als er in Bordeaux sich wegen einer verurteilten theologischen Abhandlung über das Altarssakrament vor Papst Klemens V. rechtfertigen wollte.

Sein Traktat richtet sich besonders gegen Aegidius, aber auch gegen Jakob von Viterbo, Heinrich von Cremona und den von Tolomeo von Lucca früher verfaßten Traktat „Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii", dessen Gedankengang wir oben skizziert haben[1]. Johann muß vor der Appellation an das Konzil Ende des Jahres 1302 geschrieben haben, als Nogaret die Pläne vorbereitete, die er in Anagni ausführen wollte.

Der Verfasser kündigt gleich in der Einleitung seinen kritischen Standpunkt an, indem er erklärt, eine Mittelstellung einnehmen zu wollen zwischen den „Modernen", die aus der geistlichen Voll-

[1] S. oben S. 67 ff.

gewalt eine weltliche Gewalt ableiten wollen, und den andern, die in den alten Gedankengängen der Waldenser, das geistliche Armutsideal übertreibend, jede Einmischung der Kirche in zeitliche Dinge als Verirrung ansehen. Den Prälaten der Kirche ist es nicht untersagt, zeitlichen Besitz zu haben und weltliche Gerichtsbarkeit auszuüben, aber es kommt ihnen das nicht zu als Stellvertretern Christi oder Nachfolgern der Apostel auf Grund ihres geistlichen Standes, sondern nur infolge Zuweisung oder Ermächtigung von Fürsten.

Um den Beweis für die letztere Behauptung zu erbringen, die aktuell war, legt Johannes besonderen Nachdruck auf die Kennzeichnung der weltlichen Gewalt und ihre Unterscheidung von der geistlichen. Das Staatsregiment — „regnum" genannt, weil für ihn praktisch nur die Monarchie als Staatsform in Betracht kommt — wird definiert als das Regiment über eine vollkommene, sich selbst genügende Gemeinschaft, das von einem einzelnen zum Wohle der Gesamtheit geübt wird. Nach Aristoteles und Thomas wird die Begründung des Staates dem Natur- und Völkerrecht entnommen. Während Aegidius gelehrt hatte, daß ein Staat ohne die „iustitia Christi", d. h. ohne die kirchliche, bzw. päpstliche Leitung eigentlich nicht existieren könne, vertritt Johannes den Standpunkt, daß der Staatszweck auch ohne christliche Leitung erreicht werden könne, denn der Staat habe nur den Zweck „vivere secundum virtutem moralem acquisitam". Der Staat bedarf also nur der moralischen Gerechtigkeit, die allein durch Beobachtung der Vernunftgebote und Gesetze erworben werden kann.

Aber der Mensch hat auch einen übernatürlichen Zweck. Um diesen zu erreichen, hat Christus das Priestertum eingesetzt. Wegen der Einheit der Kirche kann für die geistliche Gewalt nur ein einziges Oberhaupt in Betracht kommen, und Christus hat dafür gesorgt, indem er dem Petrus und seinen Nachfolgern den Primat übertrug. Die weltliche Gewalt kann sich auf eine solche Einsetzung nicht berufen. Für sie ist auch eine Universalmonarchie weder notwendig noch ersprießlich. Der Verfasser will von ihr nichts wissen, um die Selbständigkeit des französischen Königtums neben dem Kaisertum vertreten zu können. Von den beiden Gewalten ist zwar die geistliche wegen des übernatürlichen Zweckes an Würde die höhere. Daraus folgt aber nicht, daß die weltliche Gewalt aus der geistlichen hervorgeht oder von ihr abzuleiten ist. Beide stammen unmittelbar von Gott. Die weltliche Gewalt ist in zeitlichen Dingen höher als die geistliche, dieser nur in geistlichen untergeordnet.

Gestützt auf diese Unterscheidung der beiden Gewalten tritt Johannes dem Aegidius in der Eigentumsordnung entgegen. Aegidius hatte dem Papst ein volles Obereigentum an allem irdischen Gut zugeschrieben. Johannes gründet das Eigentum nur auf mensch-

liche Satzung. Er bestreitet, daß der Papst durch irgendwelche Verfügungen ein Dominium über ein Privateigentum eines Laien ausüben könne. Nur in einer äußersten, evidenten Notlage der Kirche zur Erhaltung des Glaubens, z. B. bei einem Einfall der Ungläubigen könne der Papst etwa einen Zehnten den Gläubigen auferlegen und Widerstrebende mit kirchlichen Zensuren zur Abgabe desselben zwingen. Anders als mit dem Laiengut steht es mit dem Kirchengut. Da gibt es kein Privateigentum. Hier ist die Kirche das Subjekt des Kircheneigentums, im einzelnen Falle die besondere kirchliche Korporation oder Kongregation. Der Papst als der oberste Verwalter aller kirchlichen Güter, der geistlichen wie der weltlichen, kann sich wohl höhere Nutzungsrechte vorbehalten, auch an die anderen Vorsteher der Genossenschaften etwas mehr abgeben, aber er ist nicht, wie die Kurialisten sagten, der einzige Eigentümer. Nur bei den Gütern der Minoriten besteht eine Ausnahme. Da hat der Papst das nackte Eigentum übernommen. Im übrigen darf der Papst über das kirchliche Eigentum nicht nach seinem Belieben verfügen, sondern nur nach den Bedürfnissen und zum Nutzen der Kirche. Es ist nicht erlaubt, für eine gegenteilige Ansicht sich auf Christus zu berufen. Christus ist der Herr aller Dinge nur als Gott und Schöpfer, und diese Macht ist nicht übertragbar. Als Mensch aber war er nicht weltlicher König, denn sein Erbteil war die Armut. Er hat also seinem Stellvertreter das hohe Dominium der Welt nicht übertragen können, weil er es nicht besaß. Das Königtum, das unser Glaube Christus zuerkennt, ist geistlicher Art, besteht darin, daß wir Menschen das Wichtigste und Höchste, nämlich unsern Verstand Christus unterwerfen, indem wir an ihn glauben und ihm nachfolgen. „Darum wird von Christus nicht gesagt, daß er durch den Glauben in den Besitzungen herrsche, sondern daß er in den Herzen throne[1].“

Christus hat auch Petrus nur geistliche Gewalt übergeben. Nach göttlicher Anordnung sind die geistliche und weltliche Gewalt verschieden. Die weltliche Gewalt ist nicht vom Papste, sondern von Gott allein. Der Papst hat ebensowenig das Schwert vom Kaiser, als der Kaiser das Schwert vom Papste hat. Der Papst hat also nicht beide Schwerter, also nicht die Gerichtsbarkeit in weltlichen Dingen, es sei denn, daß ein Fürst sie ihm aus Frömmigkeit übertragen habe. Die Befugnisse der geistlichen Gewalt beziehen sich nur auf geistliche Dinge. Eine Ausnahme bildet nur der Anspruch der Geistlichen auf den nötigen Lebensunterhalt, der sich auf das Zeitliche bezieht, und wobei die Fürsten mehr die Stellung von Schuldnern als von Untertanen der Kirche einnehmen.

Den Inhabern der geistlichen Gewalt steht auch keine äußere Strafgewalt zu, sondern nur die geistliche Zensur. Das einzige,

[1] c. 9 Schluß. Goldast, Monarchia II (Francof. 1614), 118.

und zwar letzte Zwangsmittel, mit dem der geistliche Richter seinem moralischen Gebot die Ausführung sichern kann, ist die Exkommunikation. Dadurch kann er allerdings indirekte Strafwirkungen erzielen. So wenn der Papst alle exkommuniziert, die einem Ketzer als Herrn gehorchen. Damit kann er ein Volk veranlassen, seinen Fürsten abzusetzen. Doch gehen dann diese Strafwirkungen nicht von ihm aus. Er kann nicht direkt weltliche Strafen verhängen.

Wie also Johannes den Auffassungen der Kurialisten über die Eigentumsordnung entgegentrat, so tut er es auch gegenüber den Ansichten jener, die aus der geistlichen Jurisdiktionsgewalt eine unumschränkte Herrschaft über den Staat gefordert hatten.

Aber wenn der Verfasser auch die Sphären der beiden Gewalten scharf scheidet, so verschließt er sich doch nicht der Meinung, daß sie aufeinander angewiesen sind und sich vielfach berühren. Der Papst hat als geistlicher Hirt auch den König zu leiten, allerdings nicht, um ihm zu sagen, wie er regieren solle, sondern um ihn als Gläubigen zum ewigen Ziele zu führen, aber auch um ihm die Berücksichtigung aller geistlichen Güter ans Herz zu legen. So streng auch im Prinzip der Verfasser zwischen geistlicher und weltlicher Strafgewalt unterscheidet, so geht doch auch bei ihm die Vermischung im einzelnen noch weit genug, da er davon spricht, daß gegen einen schlechten Fürsten von den Baronen, die zunächst wegen eines politischen Delikts zu urteilen haben, die Kirche sich zu Hilfe rufen lassen und bei der Absetzung des Herrschers mitwirken kann. Anderseits zögert er freilich auch nicht, mit Bezug auf einen schlechten Papst ähnliche Folgerungen aus der engen Berührung zwischen Staat und Kirche im Mittelalter zu ziehen. Der Kaiser, dessen Jurisdiktion im Zeitlichen allgemein ist, wie die des Papstes im Geistlichen, kann gegen einen Papst vorgehen, der sich eines zeitlichen Deliktes schuldig gemacht hat, das gegen die bürgerlichen Gesetze verstößt. Er kann ihn zuerst verwarnen, dann strafen. Wenn aber das Delikt des Papstes geistlicher Ordnung ist, dann ist es an den Kardinälen, gegen den Papst vorzugehen, die das Recht haben, ihn abzusetzen. Sie können dafür den weltlichen Fürsten zu Hilfe rufen, der ebenso eingreifen kann, wie der Papst gegen den weltlichen Herrscher, wenn er von dessen Baronen zu Hilfe gerufen wird.

Indem Johannes, älteren Kanonisten folgend, auf Einzelheiten eingeht, bespricht er auch den Fall, daß der Papst sein geistliches Schwert mißbraucht. Er weist dann dem Fürsten das Recht zu, gegen den Papst nicht als Papst, sondern als gegen seinen Feind mit dem weltlichen Schwert vorzugehen. Wenn der Verfasser sogar von der Möglichkeit spricht, daß ein Papst, der der Kirche zum Ärgernis gereicht, indirekt durch den Fürsten zur Abdankung genötigt oder zur Absetzung einem Konzil überwiesen werden könnte,

so zeigt sich darin die Zeitstimmung. Er schrieb, als Theorien besprochen wurden, die einen Nogaret leiten sollten, der nach Anagni ging, um im Verein mit Sciarra Colonna den Papst zur Abdankung zu nötigen oder auf einem allgemeinen Konzil aburteilen zu lassen. Die gefährliche Bahn, auf die sich damit Johannes begab, ging er noch weiter, indem er die Lehrgewalt des Papstes erörtert und im Gegensatz zur theologischen und kanonistischen Tradition des Mittelalters, im besondern auch zu Thomas von Aquin[1] die letzte Entscheidung in Glaubenssachen dem Konzil zuweist und nicht dem Papste. Er bereitete damit jene Konziltheorien vor, die von Paris aus gepflegt werden sollten und im 15. Jahrhundert die ganze Hierarchie der Kirche ins Wanken zu bringen drohten.

Es hängt diese Stellung des Verfassers auch mit seinen aristotelischen Ansichten zusammen, die ihn auf die Milderung einer absoluten Monarchie Wert legen lassen. Darum möchte er auch in der Leitung der Kirche eine Veränderung insofern herbeiführen, als er vorschlägt, es sollten aus jeder Kirchenprovinz Vertreter gewählt werden, die mit dem Papst zusammen die Regierung der Kirche leiteten. Johannes hat zweifelsohne an die Verfassung des Dominikanerordens gedacht, in der die Provinzdefinitoren an der Seite eines Generals eine wichtige Rolle spielen. Auch die souveräne weltliche Gewalt, die in letzter Linie von Gott kommt, ruht nach Johannes im Volke, das die Königswürde durch Wahl überträgt, indem es den König entweder „in persona" oder „in domo" wählt, d. h. die Monarchie kann eine reine Wahlmonarchie oder eine in der gewählten Dynastie erbliche sein. Die „translatio imperii" sei nicht durch den Papst allein erfolgt, sondern vielmehr durch das römische Volk, das, auf das Recht der Selbstbestimmung sich stützend, von dem griechischen Kaiser nichts mehr wissen wollte, weil es von ihm nicht beschützt wurde, und Karl dem Großen durch Akklamation den Namen eines Kaisers gab, wobei der Papst nur nebenbei mitwirkte. Die beste Staatsform ist dem Verfasser gleich Thomas die gemischte Staatsform oder die beschränkte Monarchie, in der das königliche Regiment gegen despotische Neigungen gesichert wird. Wie für die kirchliche Verfassung wünscht Johannes eine Repräsentationsverfassung mit Beteiligung aller Stände des Volkes an der Regierung. Bemerkenswert für die Art, wie der Verfasser einer kirchlichen Beeinflussung bei dem König vorbeugen will, ist noch dies, daß er eine kirchliche Salbung des Gewählten nicht für nötig hält. Sie sei auch nicht in allen Reichen Spaniens eingeführt.

Man braucht die eigenen Meinungen des Verfassers nicht zu übertreiben, der das Verdienst hat, in der Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche einen heute als sicher anerkannten Aus-

[1] Summa theol. IIa IIae qu. 1, art. 10.

weg gefunden zu haben dank seiner vielfach überlegenen kritischen Methode, bei der er allegorische und mystische Ausdeutungen als Argumente nicht gelten ließ. Die kurialistischen Ideen seiner Zeit werden konsequent zurückgewiesen. Gegenüber der Theorie von der Obergewalt der Kirche auch in allen weltlichen Sachen wird die grundsätzliche Selbständigkeit des Staates scharf betont. Im einzelnen wird zwar die Religion von der Politik noch nicht getrennt. Immerhin beschreitet aber hier der Verfassser eine Bahn, die nun andere in ein entgegengesetztes Extrem führen sollte, indem man die Religion, die nach Augustin das ganze Leben des Menschen durchdringen, veredeln und erheben soll, als einen Eindringling auf fremdes Gebiet mit wachsendem Mißtrauen ansah. Das war von Anfang an die Gefahr, nachdem man begonnen hatte, das schwierige Problem mit juristischen Definitionen zu erfassen und in Machtfragen aufzulösen. Die Gefahr wuchs, weil der Kirche damals die innere Kraft fehlte, um das Laientum innerlich an sich heranzuziehen, und vielmehr in ihren Vertretern die Neigung vorhanden war, in weltlichem Machtstreben aufzugehen. Das Unglück Bonifaz' VIII. war es, durch sein unkluges, brüskes Verfahren solche Gegenstöße gefördert und ihnen einen in die Augen fallenden Sieg verschafft zu haben, bei dem auch kirchliche Vertreter, wie dieser Dominikaner Johann von Paris, in dem Lager der Gegner waren und ihnen die Waffen schmiedeten, mit denen die Vertreter der kurialen Machtpolitik bekämpft wurden.

Wenn auch Johann in seiner Lehre von dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat nur die Selbständigkeit beider sichern will und jene „sententia media" vorträgt, die im wesentlichen den katholischen Theologen unserer Zeit geläufig ist, so bedeutete doch seine Darlegung unter diesen Umständen nicht allein eine Zurückweisung päpstlicher Ansprüche, sondern auch die Begünstigung einer Strömung, in der die weltliche Kultur sich gegen die Kirche wendet, deren Einfluß zurückdrängt und zugleich in der Kirche selbst Eroberungen macht. Man konnte voraussehen, daß sich daraus für die Kirche schwere Zeiten ergeben würden. Die Konflikte zwischen Religion und weltlicher Kultur, die immer da waren, mußten sich nun in Machtkonflikte zwischen Kirche und Staat umsetzen, bei denen nicht die Kirche, sondern der Staat immer mehr gewann, indem er sich stets fester zusammenschloß.

Ein gefährliches Ferment wurde dann durch Johann in die Diskussion geworfen, indem er den Gedanken der Volkssouveränität auch in der Kirche durchführen wollte. Seit der Zeit wurden an der Universität die Ideen von der Unterordnung des Papstes unter die Konzilien weitergegeben. Durch das Schisma sollten sie eine neue Verstärkung erhalten, da man kein anderes Mittel sah, als durch ein Konzil das Schisma zu beseitigen. Der Kardinal Peter von Ailly, der einstige Kanzler der Universität von Paris, der

auf dem Konzil von Konstanz eine hervorragende Rolle spielte, hat die Argumente für diese Theorie zu einem guten Teil dem Johann von Paris entnommen, und ebenso hatte Aillys Nachfolger als Universitätskanzler, Gerson, der in Konstanz noch mehr hervortrat, sich in seinen den Konziliarismus vertretenden Schriften an Johann von Paris angelehnt. Aber auch dem Gallikanismus hat Johann die Türe geöffnet mit seiner Lehre von dem Verhältnis der Bischöfe zum König. Endlich hatte die Idee der moralischen Einheit der abendländischen Gesellschaft durch seine Ansichten einen schweren Stoß erlitten. Wenn man von dieser Einheit und von einem christlichen Völkerbund in Frankreich noch sprach, so geschah es nur in der Weise, daß man dem Imperium des deutschen Kaisers eine Oberherrschaft des französischen Königs gegenüberstellte.

Die Widersprüche, die so den Vertretern der kurialen Anschauungen entgegengesetzt wurden, und die Konflikte, die sich damit ergaben, mußten eine noch größere Schärfe annehmen, wenn die Laien als Vertreter der Ansprüche des Staates gegen die Kurialisten das Wort ergriffen und die Eifersucht des emporstrebenden, gebildeten Laientums gegen die bevorzugte Stellung des Klerus aus ihnen sprach.

Eine solche Stimme hören wir schon gleich im Anfang des Streites in der anonymen „Disputatio inter clericum et militem“, die wahrscheinlich aus dem Jahre 1302 stammt. Der Verfasser war ein verheirateter Laie und weltlicher Jurist aus Frankreich, der einen Ritter einem Geistlichen gegenüber seine Ansichten aussprechen läßt. Er vertritt besonders die Steuerpolitik Philipps des Schönen, gegen die sich die Bulle „Clericis laicos“ vom Jahre 1296 wandte. Hier wird nicht nur die Scheidung der kirchlichen und staatlichen Machtsphäre statuiert, sondern die Kirche wird dem Staate unterstellt. Die Geistlichen gelten als Staatsbeamte, genießen dafür den Schutz des Königs und haben auf Unterhalt Anspruch, aber der König kann ein Schutzgeld von ihnen erheben, das an Stelle des persönlichen Kriegsdienstes verlangt werden könnte. Sie unterstehen den Gesetzen und der Rechtsprechung des Königs. Das Staatsinteresse, nicht das kirchliche, ist auch für sie maßgebend. Dabei wird der Standpunkt der Gegner wiederholt in einem übermütigen, boshaften Ton zurückgewiesen. So, wenn der Anspruch des Papstes auf ein Dominium über die Temporalien als eine Willkür bezeichnet wird, die den Klerikern ebenso verhängnisvoll sein würde als den Laien, denn das Kirchengut könnte dann in die Hände der päpstlichen Nepoten und Verwandten kommen. Der Kirche bleibt nur noch das rein religiöse Gebiet überlassen, und im übrigen soll sie ganz dem Belieben des Herrschers preisgegeben sein. Höhnend sagt der Verfasser am Schluß: „Deshalb zügelt, Herr Clericus, eure Zunge und erkennet an, daß der König

über euren Gesetzen, Gewohnheiten und den Freiheiten stehe, die von königlicher Gewalt verliehen sind, daß er, was ihm beliebt, ebenso hinzufügen als wegnehmen, nach Billigkeit und Vernunft oder nach Beratschlagung mit seinen Edlen einschränken kann. Und wenn ihr sehet, daß für den Schutz des Reiches etwas in diesen Zeiten geändert wird, so nehmet es hin und tragt es mit Geduld, da euch der Apostel Paulus das lehrt in dem Brief an die Römer 13: ‚Wer der Gewalt widersteht, der widersteht dem göttlichen Willen,' damit nicht die, welche gegen den Stachel ungerecht löcken, nachdem sie einmal gestochen worden sind, sich wieder stechen[1]."

Schließlich kam man in Laienkreisen dazu, daß man überhaupt nichts mehr auf allgemeine Prinzipien gab, nach denen die Gesellschaft geordnet werden sollte, sondern hauptsächlich die praktische Erfahrung zu Rate ziehen und in letzter Linie das nationale Interesse allein ausschlaggebend sein lassen wollte. Als Vertreter solcher Laienkreise tritt uns der französische Legist Pierre Dubois entgegen, der in einer Reihe von Schriften allerhand Reformprojekte aufstellt, die sich über jede Tradition hinwegsetzen, aber auch auf eine innere Übereinstimmung keinen besonderen Wert legen. Pierre Dubois, der in der Gegend von Coutances in der Normandie heimisch war, saß in Paris zu den Füßen des Thomas von Aquin und dessen Gegners, des Averroisten Siger von Brabant. Es kam ihm nicht darauf an, sich eine konsequente Lebensanschauung zu bilden. Bedenklich nähert er sich dem Standpunkt der Averroisten, die alles in der Welt als notwendiges, dem Einfluß himmlischer Körper unterworfenes Geschehen ansahen und eine menschliche Willensfreiheit leugneten, indem sie alles als relativ ansahen, auf moralischem wie intellektuellem Gebiet, absolute Prinzipien auf dieser Welt und ein absolut Böses oder Gutes nicht anerkennen wollten, den üblen Einfluß böser Geister und himmlischer Konstellationen aber überall annahmen. Dabei ist Dubois um das Seelenheil der Verstorbenen besorgt, will dem Fatalismus sich nicht hingeben, hält an der Hl. Schrift fest, um sich aber mit ihr zu begnügen und die Meinungen der hl. Väter beiseite zu schieben. Höher als alles theoretische Wissen steht ihm die praktische Erfahrung und der praktische Geist, den er als praktischer Jurist auch mit Advokatenkniffen zur Geltung zu bringen sich nicht scheut. Er war als Advokat in Coutances tätig, erscheint dabei auch in dem neu geschaffenen Amt eines königlichen Staatsanwalts und nahm an der großen Ständeversammlung in Paris im Jahre 1302 teil, durch die Philipp der Schöne eine Demonstration gegen Bonifaz VIII. ausüben wollte. Mit seinen Schriften nahm er auch zu der äußeren Politik Stellung, ohne daß wir nachweisen können, daß man besonderen Wert darauf legte, ihn zu hören. Zuletzt

[1] Goldast, Monarchia I (Hanoviae 1612) 18.

sehen wir ihn im Jahre 1321 als Bailli der Gräfin von Arras. Ziemlich sicher können ihm zugeschrieben werden zwei umfangreiche Abhandlungen und neun kleinere politische Broschüren.

In den Streit des französischen Königs mit Bonifaz VIII. griff Dubois mit mehreren Schriften ein. In einer derselben machte er schon im Jahre 1302 einen Vorschlag, der die Ziele der französischen Politik für die nächsten Jahre hell beleuchtet. Er meinte, daß nach Gottes Absicht das Papsttum aus Rom entfernt und nach Frankreich übertragen werden müsse. Nicht minder bemerkenswert ist eine in demselben Jahr zur Zeit der Ständeversammlung in Paris verfaßte Abhandlung über das, was der König Philipp gegen Bonifaz VIII. tun sollte. Man solle gegen Bonifaz VIII. die Anklage auf Ketzerei erheben. Nach dem Tod Bonifaz' VIII. schrieb er, um auf das Volk zu wirken, in französischer Sprache ein böses Pamphlet, das sich als Bittschrift des französischen Volkes an seinen König ausgibt. Er fordert den König darin auf, vor aller Welt zu erklären, daß Bonifaz ein Ketzer gewesen sei, und daß der Angriff des Papstes auf die Souveränität des Königs eine Todsünde gegen das ganze lateinische Volk sei. Dann hatte er auch in der Templerfrage in französischer Sprache das Wort ergriffen, um durch Petitionen gegen die Templer beim König hetzen zu lassen. Zu der äußeren Politik äußerte er sich noch einmal, indem er sich mit der Thronfolge in Deutschland nach dem Tode König Albrechts beschäftigte und seinem König den Rat gab, sich durch den Papst zum Kaiser wählen zu lassen. Seine letzte Schrift vom Jahre 1313 zeigt ihn uns endlich als sehr rückständigen Vertreter von Standesanschauungen der adligen Klasse über die Turniere[1]. Papst Klemens V. hatte im Interesse des beabsichtigten Kreuzzuges die Turniere und ähnliche Ritterspiele unter Strafe der Exkommunikation untersagt[2]. König Philipp, seine Söhne und viele Adlige ärgerten sich über das Verbot und wünschten eine Aufhebung desselben. Dubois machte sich zum Mundstück dieser Wünsche, indem er sehr hochmütig auftrat. Wenn der Papst nicht darauf eingehe, so würde man zu Zwangsmaßregeln gegen die Geistlichen schreiten und alle kirchlichen Verbote ignorieren. Die Kirche solle sich ansehen, wer die Aufhebung des Verbotes wünschte, es seien Könige und Adlige, die nicht wie andre Menschen behandelt werden dürften. Wenn dieser Grund wohl auch am meisten Eindruck machte, so hatte viel eher eine andere Erwägung Berechtigung, daß die Ritter gerade für einen Kreuzzug kriegerische Vorübungen nötig hätten.

Die mannigfachen Reformvorschläge des seltsamen Planeschmiedes, der seine einzelnen Ideen aber meist von Zeitgenossen

[1] Langlois, Un mémoire inédit de P. du Bois. Revue hist. 41 (1889).
[2] Reg. Clementis V a. VIII (Romae 1888) p. 452 nr. 10023; 1313 Sept. 14.

übernommen hat, finden wir am ausführlichsten und zusammenfassendsten in seiner Schrift „Über die Wiedererwerbung des Hl. Landes“ (De recuperatione terrae sanctae), die zwischen 1305 und 1307 abgefaßt wurde, wozu eine frühere Schrift über die Abkürzung der Kriege Ergänzungen bietet. Er geht von dem Wunsche aus, der viele beschäftigte, seitdem 1291 Akkon, die letzte Feste der Christen im Hl. Lande gefallen war, und entwirft einen großen Plan für die Wiedererwerbung der heiligen Stätten. Seine Vorschläge bezwecken eine Ausdehnung des Abendlandes über den ganzen Orient und wollen deshalb eine Reform der Christenheit herbeiführen in Kirche und Staat, Politik und Unterricht, Heer- und Gerichtswesen. Diese Reform soll die Herstellung des Friedens und die Zusammenfassung des Abendlandes bewirken, und es begegnen dabei Gedanken, wie sie noch berühmteren Schriftstellern dieser Zeit grundlegend waren, dem Abt Engelbert von Admont für seinen 1307 abgefaßten Traktat über den Ursprung und Zweck des Kaisertums und vornehmlich Dante für seine „Monarchia“. Die Sehnsucht nach Frieden bewegte damals tief die Herzen, war ja auch die päpstliche Politik im Interesse der Kreuzzüge fortwährend darauf ausgegangen, den Frieden zwischen den christlichen Fürsten herzustellen. Der Wunsch nach einer neuen Zusammenfassung des Abendlandes blieb aber besonders bei denen lebendig, die das Kaisertum als einziges Band nicht anerkennen wollten, anderseits auch nicht geneigt waren, den Kurialisten zu folgen, da diese mehr denn je darauf bestanden, eine päpstliche Kaisermonarchie in dem Abendlande zur Anerkennung zu bringen. So kam Dubois zu dem Gedanken, den Weltfrieden durch einen Völkerbund herzustellen, bei dem die Kirche wohl mit herbeigezogen werden sollte, in letzter Linie aber doch der König von Frankreich auf die höchste Stelle der Welt gehoben werden sollte.

In seiner praktischen Art machte Dubois dabei einige Vorschläge, die in ganz gleicher Art noch unsere Zeit beschäftigen. Der Völkerbund sollte herbeigeführt werden durch ein Konzil, das der König von Frankreich beim Papste beantragen und der Papst nach Toulouse berufen solle. Dort sollten Prälaten und Laienfürsten entscheiden, auch der ungerechte Machthaber in Konstantinopel sollte eingeladen werden. Dann sollte man einen Bund schließen zur Sicherung des Weltfriedens. Als Weg dafür sieht Dubois die Errichtung eines internationalen Schiedsgerichtshofes vor. An sich war der Gedanke durchaus nicht neu. Kurz vorher 1295 hatte Bonifaz VIII. ein schiedsrichterliches Verfahren vorgeschlagen, um den Streit zwischen dem französischen und dem englischen König zu schlichten. Das war ja der Ausgangspunkt zu dem Konflikt zwischen Bonifaz und Philipp dem Schönen gewesen. Philipp hatte den von Bonifaz vorgeschlagenen Friedenskongreß vereitelt und schließlich den Schiedsspruch nur angenommen, wenn der Papst ihn

nicht als solcher, sondern nur als Privatmann, als Benedikt Gaetani fälle. Indem Dubois ein ständiges, internationales Schiedsgericht vorschlug, wollte er wohl den Papst eingliedern in eine Völkerbundsinstitution und verhindern, daß er allein alles anordne. Das Konzil sollte die Wahl von geistlichen und weltlichen Schiedsrichtern vornehmen. Aus ihnen sollten für jede Partei in dem einzelnen Streitfall je drei Richter ein Kollegium bilden, die an einem geeigneten Ort zusammenkämen, um die Klage entgegenzunehmen, die Zeugen zu verhören und eventuell nach Zuziehung von Beisitzern das Urteil zu fällen. Von dem Urteilsspruch könnte an den Papst appelliert werden, der ihn bestätigen oder abändern könne. Dann seien die Urteile in die Register der Kirche einzutragen. Wenn Dubois so den Papst als Appellationsinstanz hinstellt, darf man aber daraus nicht allzuviel Anerkennung der päpstlichen Autorität sehen. Er mochte wohl einsehen, daß er in seiner Zeit keine andere Autorität als Appellationsinstanz finden konnte, denn den deutschen Kaiser wollte er gewiß nicht über Frankreich stellen. Noch maßgebender wird für ihn gewesen sein, daß zu der Zeit, als er seinen Traktat schrieb, der neue Papst Klemens V., ein Franzose, darauf verzichtete, seine Residenz in Rom zu nehmen, vielmehr in Frankreich blieb und bald darauf seinen Sitz in Avignon nahm. Der französische Einfluß an der Kurie war also seitdem gesichert.

Für die Durchführung der Schiedsgerichtssprüche sah Dubois gemeinsame Maßnahmen des Völkerbundes vor. Sie sollten hauptsächlich in der Hungerblockade bestehen. Das Land sollte — so führt er es an einem Beispiel, dem Herzog von Bayern, durch — von großen Heeren umzingelt werden, damit die Bewohner dem Hunger preisgegeben würden, bis sie sich unterwerfen wollten. Dann sollten sie aller ihrer Habe beraubt werden und nach dem Heiligen Land geschickt werden, um dieses zu erobern und zu besiedeln.

Nach der Sicherung des inneren Friedens könnte man erst an eine weitere innere Reform der Christenheit und an die Eroberung des Heiligen Landes denken. Auch die Reform sollte das Konzil in die Hand nehmen. Sie sollte sich auf Kirche, Gesellschaft und Staaten erstrecken. Er erkennt den päpstlichen Primat und die Einsetzung desselben durch Christus an, spricht aber dem Papste jede weltliche Autorität ab. Dem Papste stehe nur die Seelsorge zu und die Sorge um die Erhaltung des Friedens. Man müßte das Papsttum reformieren, um es auf diese Aufgaben zu beschränken und vor weiterer Verweltlichung zu bewahren. Der Grund der Verweltlichung des Papsttums wie der Kirche sei ihr Besitz. Daher die Kriegs- und Prozeßlust der Prälaten, die sich an die Höfe der Fürsten und in die juristischen Studien drängten, darüber die Theologie und die Seelsorge vernachlässigten. Die Päpste führten deshalb blutige Kriege, und Simonie und Nepotismus befleckten sie. Dann zählt er die Übelstände auf, die auf dem Konzil von Vienne

offen zur Sprache gekommen waren. Dubois klagt wie Dante, sein Zeitgenosse, über die „cupiditas“ und „avaritia“, die er überall findet. Er war freilich am letzten geeignet, als Reformator hier aufzutreten, da er, um die Macht des Geldes zu bekämpfen, zur Durchführung seiner politischen Projekte Bestechung und Pensionen empfiehlt. Das letzte sind bei ihm immer politische Ziele, für die er in der Wahl seiner Mittel skrupellos ist, die er aber gern hinter idealen Motiven verbirgt. So ist es auch mit den Vorschlägen, die er macht, um den Weltgeist und die Gewinn- und Habsucht aus der Kirche zu vertreiben.

Dagegen könnte nach Dubois nur die Säkularisation des Kirchengutes helfen, und diese solle erfolgen durch eine Ablösung der kirchlichen Rechte an dem Gute in Geld. Auf dem Reformkonzil solle man den Vorschlag machen, daß der Papst, um seinen weltlichen Sorgen enthoben zu werden, all seine weltlichen Besitzungen einem großen Könige oder Fürsten — in dem für Philipp allein bestimmten Teil seines Traktats sagt er direkt: dem französischen Könige — in Erbpacht übergebe, der ihm dann eine jährliche Pension zahle. Dabei dachte er nicht nur an die Aufgabe des Kirchenstaates, sondern auch an die Aufgabe der Lehenshoheit über die Lehensstaaten, Neapel, Sizilien, Aragonien und auch England. Damit wollte er offenbar den Weltmachtplänen Philipps des Schönen vorarbeiten, und wir erkennen hier, welche Pläne man an den Aufenthalt des Papstes in Avignon knüpfte. Der Gedanke war freilich schon vorher geäußert worden, daß der Papst von einem Fürsten, wie dem französischen König, sein weltliches Gut verwalten lasse. Philipp III. von Frankreich hatte ihn 1273 in Verhandlungen vor dem Generalkonzil von Lyon dem Papst Gregor X. entwickelt, und der Papst soll damals sich damit einverstanden erklärt haben, was wohl bezweifelt werden darf.

Bei Dubois' Plan fällt auf, daß er für die Interessen der Kardinäle eine besondere Fürsorge zeigt. Man solle, wenn man dem Papst eine Pension gebe, auch die Kardinäle nicht vergessen. Der Papst solle den Kardinälen eine entsprechende Rente aus dem Patrimonium Petri anweisen, auch die allgemeine Kirche ihnen zu einer Vermehrung ihrer Einkünfte verhelfen. Diese Fürsorge für die Kardinäle wird sich daraus erklären, daß Klemens V. durch seine Neuernennungen den Franzosen die Mehrheit im Kardinalskolleg verschafft hatte und die Kardinäle die Bürgschaft dafür boten, daß die Politik der Kurie sich an Frankreich anschloß. Wie Papst und Kardinäle, so sollten auch alle andern Prälaten statt der Lehen, die sie bisher inne hatten, feste jährliche Pensionen erhalten. Damit könnten sie die Gerichtskosten, die sie jetzt bei ihren häufigen Prozessen zu bezahlen hätten, vermeiden.

Auch die Klostergüter sollten so in Erbpacht gegeben werden. Hierbei weist Dubois besonders auf die kleinen Priorate hin, die

freilich einen Mißstand zeigten, den auch der Dominikanergeneral Humbert von Romans in seinem auf dem Konzil von Lyon 1274 eingereichten Traktate nicht anders als durch Aufhebung beseitigen zu können glaubte. Die Beispiele, die Dubois bringt, werden der Wahrheit wohl entsprechen. Er führt aus, daß aus den kleinen Prioraten oft nur zwei oder drei Mönche ihre großen Renten bezogen, um außerhalb des Klosters ein üppiges Leben zu führen, und daß in Burgund junge Edelleute bisweilen nur deshalb in das Kloster einträten, um in ein solches Priorat zu kommen. Den Benediktinerorden sieht er am meisten wegen des Reichtums als reformbedürftig an, insbesondere die Nonnenklöster. Bei ihnen wünscht er Beschränkung der Schwestern auf 13 in einem Konvent und Aufnahme von jungen Mädchen weltlichen Standes als Klosterschülerinnen. Den Bettelmönchen, deren Kritik des Weltklerus und der andern Orden er gern übernahm, will Dubois die Frage der Ordens- und Klosterreform zur Entscheidung übertragen. Vor allem beschäftigt ihn die Einziehung der großen Güter der geistlichen Ritterorden der Johanniter und Templer. Denen sollten alle ihre Güter in Europa einfach genommen werden, da sie doch nicht für die Kreuzzüge verwendet würden. Alle Ritterorden sollten in einen großen königlichen Orden unter Leitung des Königs von Cypern vereint werden und ihre orientalischen Besitzungen zusammen verpachtet werden. Der Templerorden aber solle ganz aufgehoben werden. Wir wissen, wie er hierbei ganz die Absichten Philipps des Schönen teilte, und seine Ausführungen lassen uns erkennen, daß es dabei darauf ankam, die reichen Geldmittel des Ordens dem König zur Verfügung zu stellen.

Die Mißstände bei dem Weltklerus kennt Dubois natürlich auch. Sie waren ja nicht zu leugnen. Der frühere Dominikanergeneral Humbert von Romans hatte sie freimütig in seiner Schrift für das Konzil von Lyon behandelt. In der Zeit des Dubois wurde eine neue Reformschrift dem Konzil von Vienne (1311—1312) von Bischof Wilhelm Duranti von Mende vorgelegt, der Jüngere genannt als Nachfolger seines berühmten gleichnamigen Oheims, der wegen seines vielgebrauchten kanonistischen Geschäftsbuches (speculum judiciale) als Speculator bezeichnet wurde. Wilhelm der Jüngere hatte vom Vienner Konzil eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern verlangt, besonders Beseitigung der Exemtionen und Reservationen von seiten des Papstes, der die Bischöfe mehr zur Geltung kommen lassen solle. Deshalb wäre es angebracht, alle 10 Jahre ökumenische Konzilien abzuhalten. Den Coelibat der Weltpriester wollte der vor Kühnheiten nicht zurückhaltende Bischof, ähnlich wie Dubois, angesichts der herrschenden Mißstände aufheben lassen. Leider unterließ es das Vienner Konzil, diesen Reformfragen näher zu treten, und verschob damit auf spätere Konzilien einen Programmpunkt, der in alle Spannungen der nächsten Jahrhunderte hineinspielte und

sie immer brennender machte. Der Bischof von Mende hatte nur zu richtig prophezeit, als er schrieb: „Wenn auf dem gegenwärtigen Konzil die notwendige Reform nicht zustande kommt, so wird es noch schlimmer werden als zuvor und alles wird unserm Herrn dem Papst, seinen Kardinälen und diesem Konzil als Schuld angerechnet werden[1].“

Bei der so stark aufgetragenen Reformbedürftigkeit der Kirche lag es für den Laien Dubois nahe, die Kirche dem Staate in Kuratel zu übergeben und ihm die Reform der Kirche aufzutragen. Der Gegner der Kurialisten begnügt sich nicht mehr, deren Theorien zurückzuweisen, die er natürlich gut kennt. Denn wir sehen das an dem, was er über die Entwicklung der weltlichen Herrschaft ausführt: Das Königtum ist vor dem Priestertum dagewesen; Priestertum und Königtum sind nie in einer Person vereinigt gewesen; Geistliche hätten im Alten Testament keinen weltlichen Besitz oder Rechte gehabt, und Christus hätte ihnen auch keinen Anspruch darauf gegeben.

Eine weltliche Universalmonarchie bestreitet er in der Regel auch, bisweilen aber redet er ihr das Wort, weil er an Stelle des Kaisertums auf eine französische Weltherrschaft hinarbeitet und diese Pläne offen hervortreten läßt in der Broschüre des Jahres 1308, in der er Philipp auffordert, sich durch den Papst zum Kaiser wählen zu lassen und das Kaisertum in seinem Hause erblich zu machen. Dazu hatte er den Bruder des Königs, Karl von Valois, zum Kaiser von Konstantinopel bestimmt. In seinen Ausführungen über die Macht des Königs von Frankreich sehen wir, wie er den französischen König auch gewissermaßen zum Vormund der Gesamtkirche erheben will. Der französische König ist der allerchristlichste König, vor allen andern Fürsten der erbliche Verteidiger des Glaubens und der Bekämpfer der Häresie. So erkennt er dem König Philipp nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zu, Bonifaz VIII. als Ketzer erklären zu lassen und aus eigener Autorität gegen die von der Kirche abgefallenen Templer vorzugehen. Der König soll den Moses sich als Beispiel nehmen, der der Typus des weltlichen Herrschers, nicht des Papstes sei. Wenn der Klerus gleich den Templern sich der Apostasie schuldig mache, so könne der König auch gegen ihn aus eigener Autorität vorgehen. Der König ist wie Moses als Gesetzgeber auch eine Art Priester. Einen andern Grund sucht der Verfasser dem zu entnehmen, daß er den König von Frankreich als Nachfolger Karls des Großen ansieht, der eine überragende Stellung dem Papsttum gegenüber gehabt hatte. Den Römern solle wegen ihrer Anmaßung und Verschlagenheit — wie anders beurteilt er sie als Dante! — die Besetzung des päpstlichen Stuhles entzogen werden, der Papst solle seinen Sitz

[1] Pars III tit. 32. Haller, Papsttum u. Kirchenreform I, 60.

in Frankreich aufschlagen, und nur solche sollen zu Päpsten gewählt werden, die das Recht des allerchristlichsten Fürsten achten. Der Papst werde dann französische Kardinäle ernennen, also der Papst und die Kardinäle werden dann unter französische Obhut kommen. Er sagte damit richtig voraus, welche Zeiten mit dem Pontifikat Klemens' V. für das Papsttum begannen.

So erkennen wir, wie in den einander gegenübergestellten Theorien sich der tatsächliche Gang der Geschichte widerspiegelt. Indem die Kurialisten zur Zeit Bonifaz' VIII. die allerdings schon vor ihnen ausgebildete Theorie von der alles umfassenden Macht des Papstes vertraten, riefen sie eine Reaktion hervor, welche die mit viel größeren realen Machtmitteln ausgestattete Staatsgewalt Frankreichs dem Papsttum gegenüberstellte und dieses nötigte, sich seiner Obhut anzuvertrauen. Die königlichen Legisten griffen zur Feder, um ihr Staatsideal, das sie schrankenlos auszudehnen suchten, dem kurialistischen Ideal gegenüberzustellen. Sie begnügten sich nicht damit, den Staat als selbständige Gemeinschaft hinzustellen, die auf eigenem Rechtsprinzip beruhte, ihm Kulturaufgaben auf dem Gebiete der materiellen und geistigen Wohlfahrt zuzuweisen, die bisher nur die Kirche erfüllte. Sie gingen auch dazu über, die exemte Stellung der Kirche im Staate zu beseitigen, das Besteuerungsrecht des Staates auch auf den Klerus auszudehnen, das geistliche Gericht der staatlichen Kontrolle zu unterstellen, das kirchliche Recht der staatlichen Approbation zu unterwerfen, den Klerus schließlich zum Staatspensionär zu machen. Die Zeichen der Zeit deuteten darauf, daß die Kirche von neuem, und zwar mehr noch als früher, in Staatsfesseln geschlagen wurde. Denn die neuen Staaten waren ganz andere Gebilde als der Staat eines Ottos I., Heinrichs IV. und Friedrichs I.

Die neuen Staaten schickten sich auch an, der Kirche Kulturaufgaben abzunehmen, die früher allein die Kirche vollführte. Darauf hatte einst zu einem guten Teil die Überlegenheit der Kirche beruht. Denn früher vertrat allein die Kirche den Stand der Gebildeten. Nun stellte sich der Kirche ein gebildeter Laienstand entgegen, der vom Staate allein seinen Unterhalt bezog und schon aus diesem Grunde darauf angewiesen war, die Ansprüche des Staates zu verteidigen gegenüber den Machtansprüchen, die von der Oberleitung der Kirche erhoben wurden. Er wollte gegenüber den führenden Schichten der Kirchenfürsten nicht in einer untergeordneten Stellung bleiben. Das Streben des bürgerlichen Standes, sich seinen Platz zu erkämpfen neben den privilegierten Ständen des hohen feudalen Adels und des Klerus, verbindet sich damit. Die geistigen Argumente lieferte den gebildeten Führern dieser emporstrebenden Schicht vornehmlich das Studium des römischen Rechts. Italien zuerst hatte aus diesen Kreisen dem Kaiser Friedrich I. Verteidiger einer unumschränkten Kaisergewalt zur Verfü-

gung gestellt, welche ihm seine Kompetenzen aus dem römischen Recht darlegten. Dort war die Pflanzschule solcher Verfechter des Imperialismus in Bologna. In Frankreich schickte sich die Rechtsfakultät von Orléans — seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts — an, mit Bologna zu wetteifern. Hier lehrte der Kanonist Pierre Belleperche, den der König Philipp der Schöne wiederholt zu diplomatischen Sendungen verwendete.

Der juristische Geist organisierte den Staat, Berufsjuristen wurden die bevorzugten Beamten des Staates, deren höchster Ehrgeiz es ist, als „Milites legum" oder „Milites regis" einen neuen Adel zu bilden, die „Noblesse de robe". Sie folgern aus den Prinzipien, die sie beim Studium des römischen Rechts kennen gelernt haben, eine alles beherrschende Staatsgewalt. Sie verdrängen die Geistlichen aus der Jahrhunderte hindurch innegehabten Stellung als Berater der Könige, wie sie einst ein Erzbischof Hinkmar von Reims und Abt Suger von St. Denis innegehabt hatten. So sehen wir Flotte und Nogaret als erste Laien in der Bekleidung des Amtes eines Großsiegelbewahrers an die Stelle hoher Kleriker treten. Flotte hatte in Montpellier, vielleicht auch in Toulouse die Rechte studiert, war als „miles regis" am Hof als Legist tätig und leitete die Bewegung des Jahres 1302 gegen Bonifaz VIII. Er hielt vor den französischen Ständen am 12. April 1302 jene Rede, die aus nationalistischen Gründen die Versammelten zum schärfsten Widerstand gegen Bonifaz VIII. aufstachelte. Nach ihm war der Leiter der französischen Politik gegen Bonifaz derjenige, der das Attentat von Anagni auf sich nahm: Wilhelm von Nogaret, einst Professor des römischen Rechts zu Montpellier, von dem ein Zeitgenosse schrieb: „Er ist ein Körper ohne Seele, der sich um das Recht von niemandem kümmert und nur daran denkt, die Kasse des Königs zu füllen[1]."

Außer dieser Gruppe der Juristen gab es dann noch eine doktrinäre Richtung, die bereit war, rücksichtslos die ganze Gesellschaft nach rationalistischen Argumenten umzugestalten, ohne nach kirchlichen Grundsätzen und Traditionen viel zu fragen, ausschließlich Aristoteles sich zum Muster zu nehmen. Das war jene von den Averroisten unter Siger von Brabant gebildete Gruppe, die Thomas von Aquin bekämpft hatte. Dubois hatte den Siger auch einst als Lehrer gehabt und folgte ihm öfters, aber doch nicht ausschließlich; Thomas ist ihm immerhin noch mehr Autorität. Aber bald sollten Geister kommen, die sich an Autoritäten, die auf kirchlichem Boden standen, nicht kehrten, und wie sie selbst mit der Kirche gebrochen hatten, auch bereit waren, die ganze kirchliche Hierarchie in Frage zu stellen. Bei dieser Gärung der Geister, die zudem auch noch aus der von vielen anerkannten Reformbedürftigkeit der Kirche neue Argumente ziehen konnten, mußten die Päpste eine große Umsicht

[1] Finke, Acta Aragon. I, 459.

und eine weiche Hand zeigen, um diejenigen, die sich noch leiten ließen, wieder zu einem vertrauensvollen Anschluß an die Kirche zu bringen. Der Leitung der Kirche stand damals eine ähnliche Aufgabe gegenüber der abendländischen Gesellschaft und besonders der Laienwelt bevor, wie einem Vater, dessen Söhne aus dem Knabenalter erwachsen und ins Jünglingsalter übertreten, in dem sie ihrer Selbständigkeit Ausdruck geben wollen. Da können Strafen und Züchtigungen, die früher wohl angebracht waren, nichts mehr erreichen, sondern laufen Gefahr, dauernd zu entfremden, und Schroffheit fruchtet weniger als liebevolle Ermahnungen. Das Pochen auf die väterliche Autorität wird nicht mehr so viel erzielen als das eigene Beispiel, das sich doch eine moralische Anerkennung auf die Dauer erzwingt.

Aber diejenigen, die damals das Papsttum verteidigten, dachten nicht so. Sie sahen es als zeitgemäß an, vor allem die päpstliche Autorität zu vertreten und zu steigern. Das Äußerste nach dieser Seite bot der Augustiner-Eremit Augustinus Triumphus aus Ancona, der mit seinem Ordensgenossen Aegidius Romanus nach Paris gegangen war, um unter dem hl. Thomas Theologie zu studieren und nachher dort zu lehren. Als Prediger und Schriftsteller erwarb er sich großes Ansehen. Er spielte auch eine bedeutsame politische Rolle als Ratgeber am Hofe von Neapel bei König Karl II. und dessen Nachfolger, König Robert, den er erzogen hatte. Zu Neapel starb er in hohem Alter 1328. Nachdem er schon in mehreren kleinen Schriften zu Streitfragen seiner Zeit sich geäußert hatte, erörterte er einige Jahre vor seinem Tode, wahrscheinlich 1322, in einer Summa die Lehre vom Papsttum: „Summa de potestate ecclesiastica", die er dem Papst Johannes XXII. widmete.

Die Theorie, von der hier ausgegangen wird, entbehrt nicht der Großartigkeit. Manche werden sie vielleicht eher verstehen, wenn man sie in Vergleich stellt zu dem Ausspruch des Preußenkönigs Friedrichs II., der sich als den ersten Diener des Staates angesehen und sein politisches Testament eröffnet hatte mit den Worten: „Die erste Pflicht eines Bürgers besteht darin, seinem Vaterland zu dienen." Diese Idee des Dienstes wird hier in noch viel weiterem Sinn verwertet, indem von dem Dienst an der Gemeinschaft der christlichen Völker, der christlichen Gesellschaft, des Reiches Gottes ausgegangen wird. Der erste Diener an dieser Gemeinschaft ist der Papst, dem dafür von Gott nicht nur die geistliche Gewalt übergeben ist, sondern auch die weltliche Macht der Kaiser, Könige und anderen Fürsten „in ministerium", damit von diesen der geistlichen Gewalt gedient werde, denn der Papst habe die weltliche Gewalt einzusetzen, zu regeln und zu ordnen, wenn sie gut ist, und zu verurteilen und zu richten, wenn sie schlecht ist[1]. Die päpstliche Gewalt sei die einzige, die unmittelbar

[1] Quaestio I art. 1.

von Gott stamme. Christus habe alle geistliche und weltliche, priesterliche und königliche Gewalt über die Bischöfe wie über die Fürsten durch Vermittlung des Petrus dessen Nachfolgern übertragen. Die Gesetze keines Kaisers, Königs oder Fürsten können für gültig und rechtsverbindlich angesehen werden, außer soweit sie durch den Papst gebilligt und bestätigt sind. Alle weltlichen Herrscher sind ihm in bezug auf ihre weltlichen Güter untertan, denn er hat die Gerichtsbarkeit über alles Geistliche und Irdische. Nur übernimmt er nicht überall die unmittelbare Verwaltung des Weltlichen. Von dem Urteil jedes Fürsten kann an den Papst appelliert werden. Er kann die sündigen Könige zurechtweisen, absetzen und ersetzen. „Denn gleich wie Gott überall der Urheber und Aufseher für alle Königreiche ist, so hat der Papst an Stelle Gottes für alle Königreiche zu sorgen. Er kann also, wenn ein vernünftiger Grund vorhanden ist, in jedem Königreiche einen König einsetzen[1].“

Ausführlich wird das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum behandelt und dem Vorhergehenden entsprechend die Theorie aufgestellt, daß der Papst für sich allein den Kaiser erwählen könne, aus welcher Nation er wolle, denn der Kaiser sei nur für die Kirche und das christliche Volk da, dessen Oberhaupt der Papst ist. Wenn anderen das Wahlrecht übertragen worden sei, — hier folgt Augustinus der falschen Meinung von der Einsetzung der Kurfürsten durch Papst Gregor V. — so sei dies nicht zu deren Gunsten geschehen, sondern zum Vorteil der Kirche und des christlichen Volkes. Den Kurfürsten könne also ein Papst, der das als heilsam für die Kirche ansehe, das Wahlrecht wieder entziehen. Zum Wesen der kaiserlichen Würde gehöre die päpstliche Bestätigung, Krönung und Salbung, aber im deutschen Reiche könne der gewählte König gleich nach der Wahl ohne päpstliche Ermächtigung die Regierung ausüben. Der Papst könne, wenn er das für die Kirche und den friedlichen Zustand der Gläubigen ersprießlicher erachtet, die Anordnung treffen, daß die Kaiserwürde durch Erbfolge anstatt durch Wahl weitergegeben würde. Mit solchen Möglichkeiten rechnet der Verfasser, weil er der Meinung ist, daß das Kaisertum bis zum Ende der Welt dauern werde, aber immer in Unterwerfung unter den Papst, dem der Kaiser Treue zu schwören habe, denn als Diener Gottes sei er auch Diener des Papstes. Der Papst könne darum insbesondere den Kaiser absetzen, exkommunizieren, die Untertanen vom Eide der Treue entbinden. Als Statthalter Gottes sei der Papst größer als irgendein Kaiser oder König, die alle ihre Macht nur von ihm haben, indem er sie prüft, bestätigt und über sie richtet.

Wir schließen daran gleich die Schrift des Franziskaners Alvarus Pelagius (Alvarez Pelayo) aus Spanien, der in Bologna und Paris studiert hatte, gegen Michael Cesena zu Papst

[1] Quaestio 46. De aliorum regum correctione. art. 3.

Johannes XXII. hielt und von diesem zum päpstlichen Pönitentiar in Avignon ernannt wurde. Später kam er auf den bischöflichen Sitz von Silves in Algarve, wo er 1352 starb. In Avignon schrieb er im Auftrage Johanns XXII. in den Jahren 1330—32 die Schrift „De planctu ecclesiae", die er dann später noch zweimal umarbeitete. Die Schrift sollte zunächst den päpstlichen Stuhl verteidigen gegen die aufsässigen Fraticellen, gegen den gleich zu nennenden Marsilius von Padua und Ludwig den Bayern. Damit kann man es vielleicht etwas entschuldigen, wenn der Verfasser in seinen Ausdrücken, mit denen er die Machtfülle des Papstes darlegen will, darauf ausgeht, alles Maß vermissen zu lassen. Freilich sind das alles keine neuen Anschauungen, wenn wir bei ihm lesen: „Der Papst regiert, ordnet alles, verfügt und urteilt über alles, wie es ihm gefällt, . . . indem er, wem er es will, sein Recht nimmt, denn von ihm gilt „pro ratione voluntas" und „quod ei placet, legis habet vigorem[1]". Er ist der Verteiler aller kirchlichen Würden, Ämter und Benefizien und der Gott des Kaisers, so ähnlich wie in Exodus 7, 1 Moses der Gott Pharaos genannt wird[2].

Aber Alvarez weiß, daß die, welche zum Papsttum aufsahen, eine andere Seite nicht unbeachtet ließen, die nicht Bewunderung, sondern Enttäuschung erregte, die tatsächliche Ausübung der kirchlichen Regierung. So behandelt er in einem zweiten Teile den verderbten Zustand der Kirche. Wenn er auch nicht weiter darauf eingeht, sich Rechenschaft darüber zu geben, wie der Widerspruch, der hier klafft, auszugleichen ist, so können wir doch wohl erkennen, welche Gedanken zuletzt bei ihm die Oberhand erhalten, indem die ganze Schrift den Titel „von der Klage der Kirche" erhielt. Die Zusammenfügung so disparater Teile findet ihre Erklärung wahrscheinlich darin, daß die Schrift uns erst in der dritten Redaktion vorliegt, die 10 Jahre nach der ersten, im Jahre 1340, fern von der Kurie in Santiago nach dem Tode des Papstes Johanns XXII. entstand. In diesem zweiten Teile vernehmen wir Töne, die uns an die Sprache der Spiritualen erinnern, die zugleich auch als die Sprache des päpstlichen Poenitentiars zu deuten ist. Wir hören da, daß die Kirche nicht so ist, wie sie sein soll. Sie strebt nach Geld, Gut, Herrschaft, Macht, wird von der Gemeinschaft des Blutes regiert und nimmt im Kriege Partei. Die konstantinische Schenkung hat sie durch deren Mißbrauch dem Tode nahe gebracht. Wir begegnen sogar der Gleichsetzung von Rom und Babel. Scharf getadelt werden die Exemtionen und andere Einziehungen von Rechten der Prälaten, das allgemeine Geldnehmen an der Kurie, die Überforderungen an Taxen, und dafür wie für den Nepotismus wird die Verantwortung dem Papste nicht vorenthalten. Mit Be-

[1] l. I, c. 45.

[2] l. I, c. 31, 13. Vgl. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse am Ende des M. A. (Rom 1896) S. 45 f.

trübnis werden die heiligen Päpste der alten Zeiten denen gegenübergestellt, die Geld sammeln, ihre Verwandten bereichern, den Vorgängern an Autorität wohl gleich seien, aber nicht an Heiligkeit. Es zeugt von tiefer Erkenntnis des Zusammenhangs der Ereignisse, wenn Alvarez darin die Ursache sieht für die Mißerfolge, die die kirchliche Leitung zu verzeichnen hat, insbesondere in der Kreuzzugsbewegung gegenüber den Ungläubigen, für die Art, wie sie durch Laien herabgesetzt und mißhandelt wurde. Eine Rettung erwartet er nur von einem Engelpapst, der die Kirche zur evangelischen Armut zurückführen sollte.

Merkwürdigerweise fanden sich die größten Gegensätze, die sich in der Auffassung von Welt und Kultur gegenüberstanden, die Vertreter der äußersten Armut und die Verteidiger extremer Diesseitskultur in der Steigerung der staatlichen Macht, jetzt zusammen in der Bekämpfung des Papsttums. Wir erblicken diese Verbündeten vereint am Hofe Ludwigs des Bayern im Kampfe gegen Johannes XXII. Unter ihnen überragt alle anderen derjenige, der im Mittelalter den schwersten Angriff gegen das Papsttum richtete, Marsilius von Padua. Der aus Padua gebürtige Publizist gehörte dem geistlichen Stand an, hatte durch den Papst mehrere Pfründen empfangen, benützte diese aber nur, um sich der Wissenschaft hinzugeben. Er wird von einigen identifiziert mit einem gleichnamigen Rektor der Pariser Universität, der in den Jahren 1312—13 erscheint. Andere bestreiten das. Jedenfalls war er in allen Wissenschaften bewandert, besonders in der Medizin und übte die ärztliche Kunst auch aus. Seine Geistesrichtung hatte sich nach den Lehren der Averroisten ausgeprägt, die allein nach den Vernunfttheorien des Aristoteles die Gesellschaft ordnen wollten. Darin fand er sich zusammen mit Johannes von Jandun, so benannt nach seiner Vaterstadt in den Ardennen. Mit ihm einte er sich in Paris zur Abfassung eines Werkes, das ihnen den Weg bahnen sollte zu Ludwig dem Bayern, als dessen Bruch mit dem Papst begonnen hatte.

Es war betitelt: „Defensor pacis“. Unter dem Schlagwort des Friedens, das damals auf so viele einen Zauber ausübte, boten sie der Öffentlichkeit eine unerhörte Theorie an. Diejenigen, welche die Streitschriften kannten, mit denen den Kurialisten in den letzten Zeiten entgegengetreten worden war, konnten allerdings nicht sehr überrascht sein. Denn die aristotelische Grundlage, von der sie ausgingen, war allen gemein, und die Verteidiger der Politik Philipps des Schönen gegen Bonifaz VIII. hatten von dieser Grundlage aus im einzelnen schon manche gleiche Folgerung gezogen. Aber der geschlossene Aufbau solcher Folgerungen zu einem System und die jede Rücksicht beiseite lassende Art, mit der es enthüllt und der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung der Zeit als Forderung gegenübergestellt wurde, mußte außerordentliches Erstaunen

erregen, zumal durch den neuen Konflikt zwischen Papst und Kaiser aller Augen und Herzen auf diese Fragen wieder gelenkt wurden.

Marsilius will für die menschliche Gesellschaft und ihr Glück eine vollkommene Ordnung aufstellen, die den Frieden sichern soll. Er sieht sie allein im Staat, der berufen ist, das Wohlbefinden zu schaffen, das jedem erlaube, seine ihm nach Vernunft und historischer Entwicklung zukommenden Funktionen vollkommen zu verrichten. Der Staat hat für die Erreichung der beiden, den Menschen gesetzten Ziele zu sorgen, sowohl für das irdische Leben als für das ewige. Der Inhaber der staatlichen Gewalt ist das Volk, das die Gewalt einem Fürsten überträgt. Die Wahlmonarchie erscheint dem Marsilius somit als die zweckmäßigste Regierungsform. Der Unfriede in den Staaten sei nur hervorgerufen durch eine falsche Auffassung des Priestertums, und diese will er bessern.

Die Priester hätten sich dem Staate ebenso einzuordnen wie die Vertreter der anderen Berufe, die Bauern und die Handwerker. Der Unfriede sei hauptsächlich dadurch entstanden, daß die Päpste eine oberste Jurisdiktions- und Strafgewalt nicht allein über Bischöfe und Geistliche, sondern auch über alle Fürsten und weltlichen Personen beansprucht hätten. In Wirklichkeit hat weder ein römischer Bischof noch ein anderer noch irgendein geistlicher Diener über irgendeine weltliche Person das Amt einer Zwangsgewalt. Überhaupt kommt eine richterliche oder Strafgewalt einem Papst oder Bischof gegen Priester oder Laien nur zu, wenn sie ihm durch den weltlichen Gesetzgeber übertragen worden ist, der sie ihm auch entziehen kann. So hat sich nicht der Staat der Kirche unterzuordnen, sondern das kirchliche Leben in dem staatlichen einzuordnen. Die Priester haben keine obrigkeitliche Gewalt, sondern nur seelsorgerische Aufgaben. Sie unterstehen dem weltlichen Gesetze. Eine Exemtion des geistlichen Standes von der weltlichen Gerichtsbarkeit wird durchaus ausgeschlossen. Wie der Staat zu den weltlichen Ämtern ernennt, so hat er die Aufnahme in die Priesterschaft zu bestimmen, Pfarrer und Bischöfe einzusetzen, ihre Amtsführung zu beaufsichtigen. Er hat über das Kirchengut zu verfügen, die Kirchengüter, soweit sie über dasjenige hinausgingen, was zum Unterhalt der Geistlichkeit und der Armen notwendig wäre, einzuziehen und für öffentliche Zwecke zu verwenden. Zur Zehntenzahlung an die Kirche sei kein Mensch verpflichtet. Hingegen hätten die Priester das Gebot der evangelischen Armut zu beobachten, darum sollten sie keine Immobilien besitzen. Auch über Mobilien hätten sie kein Eigentumsrecht und keine solche Gewalt, daß sie dieselben gerichtlich beanspruchen dürften, wenn sie ihnen genommen würden. Dem weltlichen Gesetzgeber steht es allein zu, allgemeine Synoden zu berufen, die nur über Glaubenssätze und Ritus zu beschließen haben, und auf denen Geistliche und Laien vertreten sein sollen.

Über die geistliche Gewalt trug Marsilius Lehren vor, die die ganze Hierarchie umstürzen mußten. Christus habe keine irdische Gewalt den Aposteln übertragen. Er habe ihnen nur zugewiesen, die evangelische Wahrheit zu verkünden, die Sakramente zu verwalten und von den Sünden loszusprechen. Zwischen den verschiedenen Stufen des geistlichen Amtes gebe es keinen Unterschied. Die Apostel sind in ihrer amtlichen Stellung gleich gewesen. Der hl. Petrus habe keine Superiorität über die übrigen Apostel gehabt. Erst durch Konstantin haben die Bischöfe von Rom einen gewissen Vorrang erhalten, den die historischen Umstände dann weiter entwickelt hätten. Es stehe überhaupt nicht fest, ob Petrus in Rom gewesen sei. Weder der hl. Petrus noch die andern Apostel hätten die Macht erhalten, andere ein- und abzusetzen. Also könnten auch die Nachfolger keine zwingende Jurisdiktion beanspruchen, aber auch keine besondere Autorität in der Auslegung der Schrift und in Glaubenssachen. Nach dem Tode der Apostel seien von den Gemeinden der Gläubigen die Geistlichen in ihrem Bezirke eingesetzt worden. Demnach stehe auch nur dem weltlichen Gesetzgeber, d. i. der Gesamtheit der Gläubigen, das Recht zu, Personen zu kirchlichen Ämtern zu wählen, zu bestimmen und zu präsentieren.

Alle Bischöfe seien von gleicher Autorität, da sie in gleicher Weise Nachfolger der Apostel seien. Aber auch zwischen Bischöfen und Priestern sei kein wesentlicher, sondern nur ein accidenteller Unterschied. Die Priester könnten über niemanden in der Weise urteilen, daß damit eine Strafgewalt verbunden wäre. Wie ein Arzt auf die Gesundheit des Leibes, könne ein Priester auf die menschlichen Handlungen allein durch Lehre, Rat und Warnung wirken. Eine Strafgewalt nach Maßgabe des göttlichen Gesetzes wird der göttliche Richter erst im Jenseits üben. Jetzt aber würden irdische Verurteilungen zur Empfehlung des göttlichen Glaubens angewendet, dem man dadurch schade, nicht nütze. Ob jemand Ketzer sei, das hätte allerdings der Priester zu beurteilen. Aber ob er bestraft werden müsse, sei Sache des Fürsten zu entscheiden, und dann könnte er nur nach Maßgabe des weltlichen Gesetzes bestraft werden. Gott wolle kein erzwungenes Bekenntnis und keinen erzwungenen Gehorsam. Die Exkommunikation komme nur der Gemeinde oder dem Konzil zu. Die Grundlage des Glaubens ist allein die Hl. Schrift. Die Dekretalen und Dekrete der Päpste verpflichteten zu nichts. Nur das Generalkonzil der Gläubigen könne eine Autorität zur Auslegung der Hl. Schrift und der Glaubenslehre beanspruchen, nicht der Papst. Dem römischen Bischof könne eine Autorität über andere Bischöfe nur zukommen infolge Übertragung durch das Konzil. Fälschlich folgerten die Päpste für all ihre Machtansprüche und für ihre vielfachen Eingriffe in das weltliche Gebiet eine plenitudo potestatis aus der Hl. Schrift.

Länger verweilt der Verfasser dabei, um zu zeigen, wozu die

verkehrte Ordnung unter der Geistlichkeit den Laien und besonders dem römischen Reiche gegenüber geführt habe. Er spricht von einem tiefen wissenschaftlichen und sittlichen Verfall des Klerus. Die Kurie bevorzuge die Juristen, um durch sie Prozesse um weltliche Güter und Usurpationen durchführen zu können. Zu Kardinälen und Päpsten nehme man keine Theologen, sondern lieber Advokaten (causidici). Der hohe Klerus überlasse die Seelsorge ganz dem niederen, um sich seinen Gelüsten hinzugeben, und errege weithin beim Volke Ärgernis. Die Päpste hätten die Absicht, sich die Staaten zu unterwerfen, und dabei setzten sie besonders dem Römischen Reiche zu. Hätten sie dies unterworfen, dann würden sie auch die andern Staaten unterjochen können. Darum wollten sie die Wahl eines römischen Königs auf alle Weise hintertreiben. Sie beanspruchten eine Superiorität über den Kaiser, um bei Erledigung des Thrones selbst die kaiserliche Macht und Gewalt ausüben zu können. Sie hätten aber kein Recht, dies aus der Kaiserkrönung abzuleiten, denn diese hätten die römischen Kaiser nur als eine besondere Form des Segens aufgefaßt, nicht als eine Autoritätsverleihung. Die Königswahl der Kurfürsten bedürfe nicht der päpstlichen Bestätigung. Mit Recht wehre Ludwig der Bayer sich dagegen.

Der positive Grundgedanke, der das ganze System des Marsilius durchzieht, ist die Idee der Volkssouveränität. Sie bestimmt seine Staatsauffassung und das Verhältnis der Kirche zum Staate. Das ganze Gesellschaftsleben wird ihr untergeordnet. Wohl erklärt er sich für eine Wahlmonarchie als die beste Staatsform. Aber der gewählte Monarch ist nur ein gewählter Beamter des Volkes, der dem Volkswillen verantwortlich und absetzbar ist. Der Träger der Souveränität ist das Volk in Kirche und Staat. Das Volk ist Gesetzgeber. Von ihm gehen alle Regierungsakte aus im Staat wie in der Kirche, entweder direkt oder durch die Vermittlung gewählter Vertreter. In der kirchlichen Ordnung kommt der Wille des souveränen Volkes bei den allgemeinen Konzilien zum Ausdruck. Der Papst ist von ihnen abhängig wie der weltliche Herrscher. Der Verfasser erörtert auch die Frage, ob der ganze Erdkreis nicht einer oberhoheitlichen Staatsgewalt unterworfen sein solle, doch kommt er zu keiner deutlichen Schlußfolgerung, gibt aber zu erkennen, daß die Einheit der Welt noch nicht eine einheitliche Regierung erfordere, und daß verschiedene Nationalstaaten den Vorzug verdienten. So wird also bei ihm die Kirche den einzelnen Nationalstaaten unterworfen.

Die verschiedenen Gedanken finden sich schon bei seinen Vorgängern mehr oder minder ausgesprochen. Aber keiner hat sie so radikal ausgestaltet und in ein so geschlossenes System gebracht wie Marsilius von Padua. Keiner vor ihm hat die Kirche so von dem Staate absorbieren lassen wie Marsilius. Neu ist ferner die

Verbindung mit Anschauungen der Minoriten, die mit dem Papste gebrochen und sich Ludwig dem Bayern in seinem Kampfe gegen Johann XXII. zur Verfügung gestellt hatten. Marsilius verlangt von dem ganzen Klerus die evangelische Armut. Von der Verteidigung gegenüber den Ansprüchen der Kurialisten auf weltliche Herrschaft des Papstes, auf Unterordnung des Kaisertums und der weltlichen Fürsten unter den Papst, auf das Obereigentum am weltlichen Besitz, kurz auf die plenitudo potestatis des Papstes auch in weltlichen Dingen, war er zum Angriff übergegangen auf die geistliche Vollgewalt des Papstes, hatte ihre Legitimität bestritten, der Kirche jeden Besitz in Frage gestellt und dagegen die plenitudo potestatis in weltlichen und geistlichen Dingen für den Staat in Anspruch genommen, eine Staatskirchenhoheit gefordert, wie sie die Zeiten nachher bringen sollten. Die kirchliche Hierarchie war mit dem Primat des Papstes bei ihm völlig aufgelöst. Den Laien hatte er das maßgebende Wort auch in der Kirche zugesprochen, und die Geistlichen waren nur auf die Stellung von Gewissensräten angewiesen, denen man folgen könnte oder nicht. Die große mittelalterliche Idee von der christlichen Kirche, die das öffentliche Leben mit ihren Grundsätzen durchdringen solle, war auf kümmerliche Reste beschränkt worden. Maßgebend für die Fortführung der Kultur war der Staat, dem es überlassen war, wie weit er bei der Bemessung seiner Wohlfahrtsziele auf christliche Gedanken Rücksicht nehmen wollte. Der Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche dieser Welt war aufgelöst in der Herrschaft des Staates, indem es den einzelnen anheimgestellt war, wie weit sie sich an das halten wollten, was als christliche Lehre noch festgestellt war.

Erst in späterer Zeit sollten sich die Anschauungen auswirken, die Marsilius verkündet hatte. Zu dieser Zeit war die Kirche doch noch eine zu große reale Macht, als daß sie so schnell beiseite gedrängt werden konnte. Ludwig der Bayer hatte wohl große Hoffnungen auf die Schrift gesetzt. Aber der Defensor pacis hat ihm nicht viel genützt.

Die Schrift war schon 1324 vollendet worden. Im Jahre 1326 erschienen Marsilius und Johann von Jandun am Hofe Ludwigs des Bayern. Dieser war am 23. März 1324 von Johann XXII. exkommuniziert worden, weil er, ohne vom Papste die Bestätigung seiner Wahl erhalten zu haben, Regierungsrechte als Kaiser in Italien ausüben wollte. Darauf hatte Ludwig mit der Sachsenhauser Apellation geantwortet, in der er unter dem Einfluß der Fraticellen den Papst als Ketzer hinstellte und an ein allgemeines Konzil appellierte. Er wollte damit ohne Zweifel dem Beispiel Philipps des Schönen folgen, der auch in seinem Kampfe gegen Bonifaz VIII. mit der Drohung, diesen als Ketzer hinstellen zu wollen, schließlich Sieger geblieben war. Aber Ludwigs Stellung war doch nicht so

stark in Deutschland wie die Philipps des Schönen in Frankreich. Das Papsttum vermochte wohl auch nicht viel in der Offensive, war aber doch stärker in der Defensive, als Ludwig es sich vorstellte, gestärkt von den fremden Bundesgenossen, den Fraticellen und Marsilius. Denn das Papsttum war auf den deutschen Kaiser nicht in der Weise angewiesen, als einst unter Klemens V. auf Philipp den Schönen. Die hochfliegenden Pläne, mit denen Ludwig, begleitet von Marsilius, Johann von Jandun, Ubertino von Casale, nach Italien zog, verflogen bald, wenn er auch in Mailand sich zum lombardischen König krönen lassen und in Rom, freudig begrüßt vom römischen Volk, Anfang 1328 einziehen konnte.

Unterdessen hatte der Papst den Defensor pacis, nachdem er ihn hatte prüfen lassen, am 23. Oktober 1327 verdammt. Einen Teil des Programmes, das Marsilius und seine Gesinnungsgenossen aufgestellt hatten, konnte Ludwig noch in Rom durchführen. Die Römer wählten ihn zum Senator und Kapitän des Volkes. Aus der Hand des Stadtpräfekten von Rom, des Sciarra Colonna, der einst mit Nogaret das Attentat gegen Bonifaz VIII. verübt hatte, und der erwählten Vertreter des römischen Volkes empfing Ludwig am 17. Januar 1328 die Kaiserkrone, während die Salbung zwei Bischöfe vollzogen. Ludwig ernannte den Marsilius zum Vikar der Stadt. Der so im Gegensatz gegen alle Tradition zum Kaiser Gekrönte ließ in einer Versammlung des römischen Volkes vor der Peterskirche die Absetzung des Papstes Johannes verkünden, dann an derselben Stelle durch das römische Volk den Minoriten Petrus von Corbara, einen der wenigen Geistlichen, die Rom bei dem Einzug Ludwigs nicht verlassen hatten, zum römischen Bischof wählen. Dem Gewählten überreichte Ludwig die päpstlichen Insignien, Ring und Purpurmantel. Der neue Papst des Kaisers, dessen Erhebung dem Programm des Marsilius entsprach, nannte sich Nikolaus V.

Aber nun sollte sich bald zeigen, daß die Zeiten für einen vom Kaiser erhobenen Papst vorbei waren, weil die kaiserliche Macht viel zu gering war, und daß man einen die Kirche beherrschenden Kaiser noch viel weniger haben wollte als einen über die Fürsten gebietenden Papst. Die Gedanken des Marsilius waren vorläufig nur Theorien einer kleinen Gruppe Pariser Gelehrter, die wenig Boden fanden und nur von denen begrüßt wurden, die aus anderen Gründen mit dem Papst schon längst gebrochen hatten. Es nützte dem Kaiser auch nichts, daß der aus Avignon in abenteuerlicher Flucht zu ihm nach Pisa gelangte Minoritengeneral Michael von Cesena den Papst Johannes als rechtmäßig abgesetzt erklärte. Der Kaiser mußte mit den bei ihm allein Zuflucht findenden Fraticellen und Marsilius Italien verlassen. Der von ihm erhobene Gegenpapst aber war froh, als er im Jahre 1330 in Avignon vor Johannes seine Irrtümer abschwören und Verzeihung erhalten konnte.

Als Ludwig dann in Deutschland das vom Papst verhängte Interdikt brechen und die Geistlichkeit zur Ausübung des Gottesdienstes zwingen wollte, drang er nicht durch. Er konnte wohl einige Anhänger auf Bischofsstühle bringen und Dominikaner vertreiben, aber es folgten ihm schon nicht alle Franziskanerkonvente. Die deutschen Fürsten wollten wohl die politische Unabhängigkeit des Kaisertums gegen den Papst vertreten. Aber von den Ideen des Marsilius wollten sie nichts wissen und dachten nicht daran, die Autorität des Papstes als Oberhaupt der Kirche schmälern zu wollen. Im Volke beklagte man nur den religiösen Zwist und die Folgen des Interdikts. Man erhob sich nicht gegen den Kaiser, wollte aber auch nicht weiter gegen den Papst vorgehen, sondern wünschte Frieden und Verständigung, für die viel gearbeitet wurde. Ludwig wäre auch wohl dazu bereit gewesen, unter Verzichtleistung auf die Ideen des Marsilius. Aber der Papst Johannes beharrte auf seinem Standpunkt der weltlichen Machthoheit gegenüber dem Kaiser und wollte Ludwig als König niemals anerkennen. Unter dem Nachfolger Johannes' XXII., Benedikt XI. (1334—42), schien eine Versöhnung nahe zu sein. Da war es Philipp VI., der König von Frankreich, der im letzten Augenblick aus politischen Interessen den Papst veranlaßte, die Verhandlungen abzubrechen.

Das hatte zur Folge, daß die Kurfürsten nun ihrerseits ein Wort mitsprechen wollten. Sie traten 1338 zu Rense in einem Kurverein zusammen, durch den sie das Reich wie ihre Würden schützen wollten, und erklärten, es sei Recht und alte anerkannte Gewohnheit des Reiches, daß der von den Kurfürsten oder ihrer Mehrheit selbst in Zwietracht zum römischen König Erwählte der Nomination, Appellation, Konfirmation, der Zustimmung und der Ermächtigung des Apostolischen Stuhles nicht bedürfe, um die Verwaltung der Güter und Rechte des Kaiserreiches oder den königlichen Titel anzunehmen, und daß er den Papst darum nicht anzugehen brauche. Bald darauf fand ein Reichstag in Frankfurt statt, der Ludwig Gelegenheit gab, über seine Friedensbemühungen zu sprechen und seine Rechtgläubigkeit zu betonen, indem er das Vaterunser, den englischen Gruß und das Apostolische Glaubensbekenntnis aufsagte. Hier ging man noch über den Renser Beschluß hinaus, indem beschlossen wurde, daß der Gewählte sofort nach der Wahl wahrer König und Kaiser zu nennen sei. Damit war nun der Anspruch der Päpste, wie er seit Innozenz III. sich fest ausgebildet hatte, bei der Besetzung des deutschen Thrones ein Mitwirkungsrecht geltend zu machen, auch im Namen des Reiches zurückgewiesen. Die Päpste verzichteten allerdings auch in Zukunft nicht, bei den Neuwahlen ihren alten Anspruch zu erheben. Doch bot das nur noch Anlaß zu Formalienstreitigkeiten, die sich freilich bis ins 17. Jahrhundert fortsetzten.

Ludwig hätte wohl schließlich als politischer Sieger in dem

Kampfe mit dem Papsttum gleich Philipp dem Schönen dastehen können. Aber wie er schon früher seine Lage verschlechtert hatte, indem er seine Sache mit dem theologischen Streit der Minoriten verband, wo er ohne Zweifel gar keine Kompetenz hatte mitzureden, so hielt er auch jetzt nicht darauf, jeden Anschein zu vermeiden, als ob er in kirchlichen Rechten eine Autorität beanspruchen wolle. Um die Macht seines Hauses zu erweitern, was immer sein letztes Ziel blieb, vermählte er 1342 seinen Sohn, den Markgrafen Ludwig von Brandenburg, mit der Erbin von Tirol, Margareta Maultausch, obwohl diese mit dem Sohne des Böhmenkönigs, Johann Heinrich, eine allerdings unglückliche Ehe eingegangen war. Man begnügte sich mit der Erklärung, die frühere Ehe sei nicht vollzogen worden, und kehrte sich gar nicht daran, daß die Angelegenheit dem Urteil des Papstes hätte unterbreitet werden müssen. Daß sich Ludwig so auf sittlichem Gebiete über die Autorität des Papstes hinwegsetzte, schadete ihm mehr als alle bisherigen Bannbullen der Päpste. Er sank allgemein in der Achtung. Klemens VI. konnte, nachdem er zum letzten Male Ludwigs Handlungen alle als ungültig und ihn allen Strafen als Ketzer verfallen erklärt hatte, die Kurfürsten auffordern, zur Wahl eines neuen Königs zu schreiten, sonst werde der Heilige Stuhl, von welchem das Wahlrecht an die Kurfürsten gekommen sei, selbst für ein geeignetes Heilmittel sorgen. Die Kurfürsten erklärten dann die Absetzung Ludwigs für gültig und wählten am 11. Juli 1346 den Luxemburger Karl IV., der es nicht notwendig hatte, sich den Thron zu erkämpfen, da Ludwig bald darauf am 11. Oktober 1347 starb.

Zu denjenigen, die zuletzt Ludwig den Bayern im Kampfe gegen das Papsttum bestärkten und die Argumente der literarischen Verteidiger Philipps des Schönen aufgenommen hatten, gehörte noch ein bekannter Scholastiker, der englische Franziskaner Wilhelm von Occam, der seine Ausbildung in Oxford erhalten und dort einige Jahre, etwa von 1320—1324, als Baccalar gewirkt hatte. Wegen seiner neuen philosophisch-theologischen Doktrinen nach Avignon zur Verantwortung gerufen, weilte er daselbst vier Jahre im Franziskanerkloster. Da gewannen ihn der General Michael Cesena und der Ordensprokurator Bonagratia, als sie wegen des Armutsstreites mit Papst Johannes XXII. brachen[1]. Mit ihnen floh Occam 1328 zu Ludwig dem Bayern, unter dessen Schutz er den Papst und das Papsttum nun leidenschaftlich bekämpfte. Er erscheint fast als der führende Geist, der auch auf Marsilius eingewirkt hat. Als philosophischer Agnostiker und Skeptiker trat er an die Fragen heran, die damals die Kurialisten und ihre Gegner beschäftigten, und erörterte sie in mehreren Schriften, bei denen er das eigene Urteil in den Argumentationen „pro“ und „contra“ oft verbarg, die in diese Diskussionsmethode

[1] S. oben S. 40.

Eingeweihten aber erkennen ließ, daß er die ganze kirchliche Hierarchie in Frage stellte und alles nur nach der Opportunität, dem Expedit bewertete.

In den letzten Zeiten Johannes' XXII. begann Occam seinen großen unvollendeten „Dialogus", in dem er die einander gegenüberstehenden Anschauungen über die kirchliche Gewalt erörtert. Man erkennt als seinen Hauptsatz, der ihn zur Auflösung der Hierarchie führte, die Auffassung, daß in der Kirche, als der Gemeinschaft aller Gläubigen, die Laien ebenso berechtigt wären mitzusprechen als die Priester. Es sei möglich, daß die Kirche durch die Irrtümer der Hierarchie derart verdunkelt werde, daß sie kaum noch zu entdecken sei. Aber dann werde Christus mit seiner Gnade wenigstens bei den getauften Kindern bleiben, die den Glauben haben. Es entsprach das seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt, von dem aus er nur der Induktion einen wissenschaftlichen Wert beilegte und jeden metaphysischen Beweis über Gott, die höchsten Moralprinzipien, Seele und Willensfreiheit ablehnte. Nicht durch den Glauben der Prälaten kann der Laie sein Heil erlangen, sondern nur durch eigenen Glauben. Mag auch Christus dem Petrus den geistlichen Primat übertragen haben und der römische Bischof der Nachfolger Petri sein, die Fortdauer des Primats könnte doch unter Umständen für die Kirche gefährlich werden und ein Einschreiten der Laien, insbesondere des Kaisers notwendig sein. Wenn kein Konzil zur Herstellung der Ordnung vom Papst berufen werde, so müßte es ohne ihn geschehen, und dann könnte es gut und nützlich sein, daß Laienvertreter dort sich Geltung verschafften. Die Lehre von der päpstlichen Vollgewalt auch in wesentlichen Dingen galt ihm als Häresie. Johann XXII. warf er es als Verbrechen vor, daß er das Reich des Kaisers sich unterwerfen und dadurch zerreißen wolle. Der Papst steht ihm nicht über, sondern unter der kaiserlichen Jurisdiktion. Dafür zieht er das seltsame Argument herbei, mit dem schon Dante die Existenz des Imperium Romanum rechtfertigen wollte: Pilatus sei der ordentliche gesetzliche Richter Christi gewesen und Christus nicht nur freiwillig, sondern gesetzlich verpflichtet gewesen, sein Gericht anzuerkennen.

Auch nach dem Tode Johannes' XXII. hörte Occam mit seinen Angriffen gegen die Kurie nicht auf. Benedikt XII. bezeichnete er in einem gegen ihn gerichteten, 1337 verfaßten Traktat ebenfalls als Häretiker, vor allem weil er die Entscheidungen Johannes' XXII. in der Armutsfrage aufrecht erhielt. Hier vertritt er die Ansicht, daß in Glaubensfragen die Synode über dem Papst stehe. Dann wirft er unter anderm dem Papst Begünstigung der Mystiker, besonders des Meisters Eckhart vor, deren Lehren er als unsinnig bezeichnet, und schließlich die Erneuerung der Prozesse Johannes' XXII. gegen Kaiser Ludwig. Dabei führt er im einzelnen

aus, daß sich das angebliche Approbationsrecht des Papstes weder auf göttliches noch auf menschliches Recht stützen könne. Die „translatio imperii" leugnet er nicht, führt sie aber, wie Johann von Paris[1], auf Autorisation des römischen Volkes zurück. Er will dem Papste das Recht nicht vorenthalten, die moralischen Qualitäten des zu Salbenden zu prüfen, bestreitet ihm aber die Berechtigung, dem Erwählten die Reichsverwaltung zu bewilligen oder zu versagen. In Notfällen könnte der Papst — so sagt er hier sogar — das Imperium transferieren. Schließlich aber wird er um so schärfer, indem er die Strafmittel erörtert, die der Kaiser gegen den Papst anwenden dürfe, eine Erörterung, die eines aktuellen Hintergrundes nicht entbehrte, da Ludwig damals an einen Kriegszug gegen Avignon dachte. Er gesteht Ludwig die Gefangennahme des Papstes zu, der in seinen Augen Ketzer und Majestätsverbrecher ist, nicht aber die Degradation und die Todesstrafe. Die Absetzung dürften die Römer vollziehen.

Aus den letzten Lebenszeiten Occams ist dann noch ein Traktat „De imperatorum et pontificum potestate" zum Vorschein gekommen, in dem der Verfasser, der in seinem Bruch mit dem Papsttum beharrte, sich vor der Öffentlichkeit rechtfertigen will. Der Traktat ist nach der Wahl Karls IV., aber vor dem Tode Ludwigs des Bayern geschrieben, also in der Zeit zwischen Sommer 1346 und Oktober 1347, wahrscheinlich als Antwort auf eine neue päpstliche Zitation. In scharfer Weise faßt Occam noch einmal seine Angriffe gegen „die Kirche von Avignon", wie er jetzt die Kurie nennt, zusammen. Sie sei nicht mehr die wahre, katholische Kirche, sondern angefüllt mit Häresie, Tyrannei und Ungerechtigkeit. Wie sehr die politischen Streitpunkte im Laufe der Zeit bei ihm in den Vordergrund getreten sind, ersehen wir daraus, daß hier die Vorwürfe, die er wegen Behandlung des Reiches und des Kaisers erhebt, an der Spitze stehen, während er erst am Schluß die Verfolgung der Minoriten behandeln will.

Er geht davon aus, daß die Macht des Papstes, wie sie von Christus an Petrus übertragen worden sei, keine schrankenlose Gewalt wäre. Das Papsttum hat sich in der Regel nicht in weltlichen Geschäften zu betätigen, darf auch über die eigentlichen geistlichen Verpflichtungen keine „opera supererogatoria" verlangen, hat vielmehr die Rechte und Freiheiten der Christen, vor allem der Fürsten zu beachten, soll auch in allen frivolen, unnützen und indifferenten Dingen keine Anordnungen erlassen und den Christen die wirklichen Pflichten des Gehorsams nicht durch lästige Bestimmungen erschweren. Das Papsttum sei ein „principatus ministrativus" nicht „dominativus": der Papst soll sich als Vorsteher fühlen, indem er den Gläubigen dient, denn es ist seine Macht

[1] S. oben S. 89.

nur gesetzt zum Heile der Seelen und zur Leitung der Gläubigen, und dann habe er vor allem darauf zu achten, daß der Klerus seine geistlichen Pflichten gehörig versehe. Alles, was einst die Ungläubigen an Rechten und Freiheiten besessen hätten, was zur Geschäftstätigkeit im Weltlichen gehört, das bestehe auch für die christlichen Laien weiter und dürfe nicht angetastet werden, insofern es den guten Sitten und den Lehren des Neuen Testamentes nicht widerspricht. Im Falle der Not nur, um gefährlicher Nachlässigkeit vorzubeugen, dürfe der Papst sich in Temporalien einmischen. Insofern die päpstliche Gewalt nicht auf göttlichem Rechte beruhe, umfasse sie nur so viel, als die betreffenden menschlichen Gewalthaber dem Papste zugestanden haben. Bei Heraustreten aus der eigentlichen Machtsphäre sei größte Vorsicht notwendig und der Rat der erfahrensten Männer nötig. Es sei nicht richtig, daß eine päpstliche Sentenz unter allen Umständen als gültig anzusehen wäre; man habe das Recht, üble Taten des Papstes zu kritisieren. Klingt das alles noch als gemäßigt, so zeigt Occam seine mit der kirchlichen Idee prinzipiell unvereinbare Gesinnung in dem Satze, daß über geistliche Dinge, besonders über eine „causa fidei" auch der gläubige, christliche Kaiser urteilen dürfe, wie jeder Christ das Recht habe, dabei mitzusprechen (c. 12).

Dann werden die Übergriffe des Papsttums gegenüber dem Reiche im einzelnen dargelegt. Hauptsächlich gehört dazu die Lehre, das Imperium hänge vom Papste ab, der Papst habe über die Zulassung des Gewählten zur Regierung zu entscheiden. Dem gegenüber wird gesagt, daß das Papsttum über das Imperium keine größere Verfügungsfreiheit habe als über Frankreich oder ein anderes Land, und daß der Papst sich in die Regierung des Reiches ohne Willen derer, denen die „dispositio imperii" zustehe, d. h. wohl der Kurfürsten, nicht mischen dürfe. Die Admissio oder Approbatio zum Imperium sei ein ungesetzlicher Anspruch, den die andern Reiche nicht anerkennen. Das beeinträchtige die kaiserliche Würde. Wie schrankenlos er über sie noch dachte, zeigt der Ausspruch, der Kaiser stehe über dem Gesetze.

In einem weiteren Punkte faßt Occam Beschwerden zusammen, die er ausführlicher in einer Schrift für den englischen König über das Kirchengut zusammengestellt hatte, daß der König in Notständen aus eigener Autorität Steuern vom Kirchengut erheben dürfe und die der römischen Kirche geschenkten Güter zinspflichtig blieben gegenüber dem König, wenn sie es vor der Schenkung waren. Als Anklagen bringt er ferner vor die Beseitigung der Wahlfreiheit der Domkapitel, die Beschränkung der franziskanischen Ordensregel, willkürliche Dispensen, die äußerste Beschränkung wissenschaftlicher Tätigkeit. Nie werde Friede sein, so lange nicht von allen Laien und Klerikern die Grenzen der päpstlichen Gewalt genau festgestellt werden. Damit spielt er wieder auf ein allgemeines

Konzil an, auf dem in erster Linie Laien der Kirche ein neues Verfassungsgesetz geben sollen. Alle Gelehrten sollten sich mit dem Problem beschäftigen. Occam faßt hier knapp und deutlich alles zusammen, was er früher öfters nur verhüllt gesagt hatte. Zum Schlusse wurden alle alten Vorwürfe nochmals zusammengestellt, welche die Fraticellen, die mit dem Papste gebrochen hatten, in dem theologischen Armutsstreit erhoben. Der „Avignonischen Kirche" werden 28 Irrtümer vorgehalten, um nachzuweisen, daß der Papst Ketzer geworden sei und infolgedessen als falsches Oberhaupt der Gläubigen von diesen angeklagt und abgesetzt werden könnte.

Obgleich die Schrift sehr scharfe Ausdrücke enthält über das, was der Verfasser als Tyrannei, Räuberei, Despotie, Ketzerei der Päpste seiner Zeit ansieht, deutlich noch Sätze wiederkehren, die grundsätzlich von der Kirche nie geduldet werden konnten, und in dem Armutsstreit das äußerste an Verbohrtheit und Verdrehung geleistet wird, zeigt doch der Verfasser über das Verhältnis von Staat und Kirche nicht ganz den radikalen Standpunkt eines Marsilius von Padua, der die Kirche völlig im Staate aufgehen ließ. Geistliche und weltliche Gewalt werden doch als nebengeordnete Gewalten angesehen, und ein Zusammenwirken beider Faktoren, wobei im Notfalle die eine für die andere, freilich auch auf Kosten der anderen, handelt, wird nicht ausgeschlossen. Nachdem dann Kaiser Ludwig gestorben und die bayrische Partei den Luxemburger Karl anerkannt hatte, fiel der Grund für die kirchenpolitische Opposition Occams fort. Ein Sieg seines Standpunktes in dem Armutsstreit war gänzlich ausgeschlossen. So ist es wohl glaubhaft, daß Occam, ehe er sein Grab in der Minoritenkirche in München fand, im Frieden mit der Kirche (1349 oder 1350) gestorben ist, wenn er auch — vielleicht infolge eines unvorhergesehenen Todes an der Pest — nicht zu einer formalen Aussöhnung gelangen konnte, die tatsächlich angebahnt war.

Von einem anderen Schriftsteller der Zeit wissen wir, daß er seine Ansichten zugunsten der kurialistischen Theorie geändert hat. Es ist der als Domherr von Regensburg 1374 gestorbene Konrad von Megenberg. Als 28jähriger Pariser Magister war er an der Kurie von Avignon 1337/8 in einem merkwürdigen, nicht eben formvollendeten Gedicht „Planctus ecclesiae" für Ludwig den Bayern eingetreten, indem er die Kirche den Papst für Deutschland und seinen Kaiser bitten ließ, zugleich aber schwere Klagen über die Mißstände an der Kurie und im Klerus erhob. Später verteidigte er den Unterwerfungseid, den Klemens VI. 1347 von den noch in politischer Opposition stehenden deutschen Minoriten verlangt hatte, und schrieb zu diesem Zweck im Jahre 1354 gegen einen Traktat, als dessen Verfasser er wohl mit Unrecht Occam vermutete. In einem zweiten Traktat „de translatione

imperii" vertrat er gegen den Würzburger Domherrn und nachmaligen Bischof von Bamberg, Lupold von Bebenburg, der die Rechte des Kaisertums (De iure regni et imperii Romanorum) auch einst unter Ludwig dem Bayern verteidigt hatte, die extremsten papalistischen Theorien von der Oberhoheit des Papsttums über das Kaisertum. Er spottet zugleich darin über die Torheit der Laien.

Aber die Geisteswandlung, die wir bei Konrad von Megenberg wahrnehmen können, war doch nichts weniger als allgemein, eher eine Ausnahme. Die vielen Traktate, die damals die päpstliche Obergewalt in weltlichen Dingen bekämpften, haben, wenn auch kein großer Konflikt mehr zwischen Kaiser und Papst ausbrach, ihre deutlichen Spuren hinterlassen. Sie waren die Äußerungen nicht nur von Laienkreisen, die sich in weltlichen Dingen selbständig neben den Klerus stellen und dem Staate seine Unabhängigkeit vom Papste erstreiten wollten, sondern gingen von dem Mittelpunkt der geistlichen Bildung, von der Universität Paris aus, wo offenbar eine Stimmung aufkam, die der in Avignon herrschenden Theorie von der unbeschränkten Vollgewalt des Papstes feindlich war. Bald sollte sie sich maßgebend zeigen, als das große Schisma ausbrach, gegen das ein anderes Mittel als ein Universalkonzil nicht erblickt werden konnte. Die größte Gefahr bei dieser Gedankenrichtung bestand darin, daß mit der Zurückweisung der in juristische Formen gekleideten Obergewalt des Papstes in weltlichen Dingen der Wert des religiösen Bandes, das die Nationen im Abendlande umschlang, verringert wurde, die in ihrem Wachstum nicht aufzuhaltenden, die nationale Verschiedenheit immer stärker betonenden Staaten in selbstsüchtigem Streben auseinandergingen und die kirchlichen und religiösen Angelegenheiten den Staaten ausgeliefert wurden.

Nicht das Papsttum gewann am Ende dieses Streites. Nicht die Theorien des Augustinus Triumphus und seiner Genossen zur Zeit Bonifatius' VIII. und Johannes' XXII. triumphierten, sondern die Ideen eines Marsilius von Padua und Occam sollten die Geister der nächsten Jahrhunderte führen, die uns allenthalben die Staatskirchen zeigen und den Sieg der geisttötenden absoluten Staatsgewalt unter dem Motto: „cuius regio, illius et religio." Der alte Bund zwischen Kaisertum und Papsttum, der das Mittelalter seit dem 9. Jahrhundert beherrscht hatte, wurde zu einem äußerlichen Bande, ohne reale Bedeutung. Er beruhte auf einem Freundschafts- und Vertrauensverhältnis, wie es freilich nicht immer bestand, aber doch öfters Gestalt angenommen hatte, in dem der eine Teil den andern stützte. Insofern war es nicht berechtigt, wenn von den Vertretern des kaiserlichen Standpunktes in dem letzten Streit zwischen den Päpsten in Avignon und dem Kaiser gesagt wird, der Papst dürfe vom Kaiser nicht mehr verlangen als von einem andern Staate. Der Kaiser nahm auch noch im 14. Jahrhundert zum

mindesten eine hohe moralische Ehrenstellung in der abendländischen Christenheit ein. Sie hatte ihren Grund in dem besonderen Verhältnis zum Papst. Der Kaiser sollte Beschützer der Kirche sein. Damit aber war der Papst viel mehr an der Besetzung des Kaiserthrones interessiert als an der Besetzung der anderen Throne, und andererseits der Kaiser auch verpflichtet und berechtigt, für die ordnungsmäßige Besetzung des päpstlichen Stuhles mitzusorgen, was noch bei Sigismund zur Zeit des Konstanzer Konzils hervortritt.

Aber die Zeiten, in denen das Verhältnis zu einem vertrauensvollen Ausdruck kommen konnte, liefen ab. Das Papsttum hatte ja jetzt den Schutz Frankreichs aufgesucht. Das Kaisertum verfügte nicht mehr über die Macht, um in Italien Ordnung zu stiften. Auch in Deutschland konnte ja die kaiserliche Würde nur noch soweit einen Glanz entfalten, als sie mit dem Träger einer größeren fürstlichen Hausmacht verbunden war. Deutschland begann in Territorialstaaten auseinanderzugehen, und notdürftig nur war der Zusammenhang, den ihm Karl IV. gab, indem er durch die Goldene Bulle vom Jahre 1356 das ausgebildete Herkommen über die Kaiserwahl und die Vorrechte der Kurfürsten reichsgesetzlich festlegte. Um einen Völkerbund an die Stelle des alten Imperium zu setzen, dazu war das Kaisertum zu schwach, wenn auch die Luxemburger Karl IV. und sein Sohn Sigismund in diesen Richtungen zu wirken suchten. Dafür war auch die Eifersucht unter den einzelnen Staaten schon zu groß. Vor allem hätte der Papst dabei in Betracht kommen müssen. Aber — und dies war nicht das geringste Unheil, das aus dem Geisterstreit um die Machtfülle des Papsttums hervorging — das Mißtrauen gegen den Papst war zu groß geworden, als daß man sich freiwillig ihm hätte beugen wollen. Wo herrisch verlangt wurde, antwortete man in herrischer Weise. Und die moralische Autorität des Papsttums sank zusehends von einer Generation zur andern während des 14. Jahrhunderts. Der Hauptgrund dafür war die Reformbedürftigkeit der Zustände an der Kurie und das Unvermögen des Papsttums, eine Reform der Kirche durchzuführen. Das Papsttum, das über die Welt herrschen wollte, wurde von dem Streben der Welt nach Macht, Herrschaft, Reichtum, Genuß beherrscht, und so kam es, daß es zu einem Zankapfel wurde, um den sich die verweltlichten Kardinäle stritten, bis schließlich das doch eintrat, was die Gegner der Papalisten als Heilmittel fortwährend gefordert hatten, die Berufung eines Generalkonzils. Wenden wir uns vorerst nach Avignon zurück, um die Zustände am päpstlichen Hofe kennen zu lernen.

§ 3. Die päpstliche Kurie in Avignon und das große Schisma.

Nachdem der Erzbischof von Bordeaux, Bertrand de Got, seine Wahl zum Papste als Klemens V. angenommen hatte, ließ er sich, dem Wunsche König Philipps entsprechend, in Lyon am 14. November 1305 krönen und ernannte so viele neue französische Kardinäle, daß das Übergewicht Frankreichs an der Kurie für längere Zeit festgelegt war. Dem entsprach es, daß die Kurie ihren Sitz in Frankreich nahm. Man konnte das zunächst damit begründen, daß Italien und besonders Rom den Päpsten nicht genügend Sicherheit biete. Auch Bonifaz VIII. hatte sich in seiner Vaterstadt Anagni sicherer geglaubt als in Rom, und Benedikt XI., der unmittelbare Vorgänger Klemens V., hatte bald aus Furcht vor Gewalttaten Rom verlassen, um in anderen Städten Italiens seinen Sitz zu nehmen. Aber das freilich konnte nicht verhindert werden, daß durch das Fernbleiben der Päpste von Italien dort eine bittere Stimmung gegen das Papsttum anwuchs, die für alles Unheil und allen Zwist in Italien den Papst nun verantwortlich machte.

Klemens V. hielt sich zuerst in Bordeaux, dann in Poitiers, endlich seit 1309 in Avignon auf, das seitdem 69 Jahre hindurch die Residenz von sieben Päpsten sein sollte. Avignon lag in unmittelbarer Nähe der Grafschaft Venaissin oder der Markgrafschaft Provence, die von König Philipp dem Kühnen 1273 auf Grund einer Vergabung der früheren Grafen von Toulouse dem Papste Gregor X. geschenkt worden war. Die Stadt Avignon selbst kam erst 1348 durch Kauf in päpstlichen Besitz. Bis dahin gehörte sie den Anjous von Neapel als Grafen der Provence. Man konnte zwar nicht sagen, daß der Papst auf dem Boden des Königs von Frankreich residiere, aber Frankreich lag doch so nahe, — auf der andern Seite der Rhone, in Villeneuve herrschte der französische König —, daß die Nicht-Franzosen kein Vertrauen mehr zu der Unabhängigkeit der päpstlichen Politik hatten.

Rom, die Weltstadt ohnegleichen, sollte ihre Ehre der Rhonestadt abtreten. Rom, die Stadt, nach der alles in der katholischen Welt schaute, weil sie die Grabesstätte des Apostelfürsten Petrus barg, an der Wacht zu halten als die erste Pflicht desjenigen galt, der alle seine Würden und Rechte darauf stützte, der Nachfolger des Apostelfürsten zu sein! Rom, die heilige Stadt, deren Heiligtümer soeben erst im Jubeljahre 1300 Tausende und Abertausende von Pilgern angezogen hatten, die in ihren antiken Denkmälern so laut davon zeugte, daß sie einst eine Weltbeherrscherin gewesen, und die den Beruf nicht aufgeben wollte, durch die Päpste der internationale geistige Mittelpunkt der christlichen Gesellschaft des Abendlandes

zu sein! Wo gab es eine Stadt, die eine bessere Bürgschaft für die über die Eifersucht der Nationen erhabene Mission der Päpste bieten konnte als Rom? Mußte in Anbetracht dessen nicht allen Schwierigkeiten, die den Aufenthalt der Päpste daselbst zeitweilig bedenklich erscheinen lassen konnten, getrotzt werden? Was hatte Avignon dagegen aufzuweisen? Eine enge, schmutzige Stadt, wo der päpstliche Hof die größte Mühe hatte, Platz zu finden. Die fremden Gesandtschaften mußten sich anfangs ihre Herbergen außerhalb der Stadt suchen. Allmählich erst, als die Rückkehr nach Rom unwahrscheinlicher wurde, begann man zu bauen. Die Kardinäle ließen sich Paläste auf der rechten Rhoneseite, auf französischem Boden, in Villeneuve errichten. Kirchen und Klöster wurden verschönert. Seit 1335 erhob sich auf dem Südabhang des über der Rhone aufsteigenden Roc-des-Doms ein neuer Papstpalast, der aber den finsteren Eindruck einer Zwingburg machte, nur mit Fenstern aus gewachster Leinwand erhellt und gegenüber den Winden, besonders dem eisigen Mistral, im Winter schwer zu erheizen war. Mißtrauisch schloß er sich nach außen ab, war er ja auch von den benachbarten Häusern nur durch Straßenbreite getrennt. Vor Söldnerbanden fühlte man sich hier so wenig sicher als in Rom vor den Handstreichen der mächtigen Adelsfamilien. So ließen die Einwohner, unterstützt von päpstlichen Geldern, große Schutzmauern bauen, die aber noch mehr den Charakter finstern Mißtrauens vermehrten, den die päpstliche Residenz hier bot.

Die Zeitumstände haben das ihrige dazu beigetragen, um dem Aufenthalt der Päpste in Avignon einen finsteren Charakter aufzudrücken. Die Zeiten waren vorbei, in denen die Päpste im Abendlande frei umherzogen, um überall offenes Vertrauen, Gehorsam und ungeheuchelte Huldigung zu finden und aufzuwecken, wo Mahnung not tat. Jetzt hielten sich die Päpste in ihrem Festungspalast in Avignon fast verborgen. Von hier aus aber begannen die vielen, endlosen Prozesse, in denen man an der Kurie nun Meister war. Das war auch noch die Zeit, in der die Inquisitionstribunale ihre furchtbare Tätigkeit entfalteten, die soeben erst bei der Vernichtung der Templer gezeigt hatten, wie sie mit der Tortur jeden Widerstand brechen, freilich auch alle Wahrheit vergewaltigen konnten. Der Vorwurf der Häresie war der letzte Vorwurf, den Streitende sich an den Kopf warfen, und wer dabei die Inquisition auf seiner Seite hatte, der triumphierte, wenn der andere nicht mächtigen Schutz über sich hatte. So hören wir fast nie zu dieser Zeit Stimmen freudigen Anschlusses an das Papsttum, aber dafür interessierte Schmeichelreden und auch Äußerungen bitteren Hasses, furchtbare Strafandrohungen, erschütternde Klagen und bitterste Anklagen.

An der Tür eines Kardinals fand man in Avignon zur Zeit Papst Klemens' VI. im Jahre 1351 einen Brief, den sogenannten

9*

Luciferbrief, in dem man Lucifer, den Fürsten der Finsternis, sich an den Papst, seinen Vikar, und seine Diener, die Kardinäle und Prälaten wenden ließ. Sie wurden darin hoch gelobt, daß sie so wacker für ihn tätig seien. Schon sei er nahe daran, seinen Feind Christus zu besiegen. Wenn sie so gut fortfahren würden, glaube er, des Sieges sicher zu sein. Er grüßt sie von ihrer Mutter, der Hoffart, und von deren Schwestern, der Habsucht, der Üppigkeit, und den übrigen Lastern. Gegeben im Zentrum der Hölle in Gegenwart der teuflischen Heerscharen.

Mehr als 100 Handschriften haben den Brief verbreitet, der vielleicht nur als kecke Satire von einem jungen Studenten verfaßt wurde. Für den Verfasser hält man den späteren Bischof von Lisieux, Nicolaus Oresme, oder den Hessen Heinrich von Langenstein, der nachher ein angesehener Theologieprofessor in Wien wurde. Diese Satire war nicht die erste, und auch nicht die letzte ihrer Art[1].

Manche derjenigen, die der Kurie in Avignon ihr Sündenregister vorhielten, waren wohl auch gekränkt, weil sie in Avignon mit einem Pfründengesuch abgewiesen waren, wie der junge Konrad von Megenberg, der den verzweifelten Versuch machte, durch sein Gedicht „Planctus ecclesiae", das er als geistreiches Spiel bezeichnete, doch noch einflußreiche Gönner zu gewinnen, in späteren Jahren aber in Traktaten die kurialistischen Doktrinen offen vertrat[2].

Es wurde zum Kennzeichen überlegener Kritik, wenn man sich über das Leben an der Kurie in Avignon entrüstete. Besonders lag so etwas den neuen moralisierenden Humanisten, welche die Stoiker nachahmen wollten, sich Seneca gern zum Muster nahmen und damit großen Eindruck machten. Deshalb entschloß sich Petrarca zur namenlosen Herausgabe seiner einst in Avignon geschriebenen, von leidenschaftlicher Stimmung getragenen, rhetorisch auf das schärfste zugespitzten Briefe, die er unter dem Titel „Liber sine nomine" herausgab. Sie wurden oft zitiert als Belege für die Verworfenheit, die in Avignon herrschte, und enthalten allerdings kaum zu überbietende Vorwürfe. Avignon ist ihm das apokalyptische Babylon, das den Zorn des Himmels herausfordert und der Menschheit zum Fluche geworden ist. Die Kirche sieht er dem Untergange zueilen, und er wiederholt die bitterpessimistischen Klagen eines Dante und der Franziskaner-Spiritualen. Der Papstpalast in Avignon erscheint ihm als ein großes Labyrinth, das von dem Höllenhund Cerberus bewacht sei, wo diejenigen, die zuerst dazu bestimmt wären, Gottes Lob zu singen, ihr Leben aufgehen ließen in Streit, Eifersucht und noch schlimmeren Dingen.

---

[1] Lehmann, Die Parodie im M. A. S. 91 f. Vgl. Bd. I, S. 441.
[2] S. oben S. 115 f.

Man darf bei diesen Invektiven nicht vergessen, die subjektive Stimmung des Dichters mit in Anschlag zu bringen, der wegen seiner Empfindsamkeit als der erste moderne Mensch bezeichnet wurde. Am wenigsten ist dabei der Unmut des gekränkten Italieners zu übersehen, der in dem geistig erwachenden Italien eine neue, herrliche Zeit aufgehen sah, die Rom mit neuem Glanz erfüllen sollte, der auf das bitterste darüber gekränkt war, daß die Päpste nicht mehr Rom die Ehre der Hauptstadt der Welt geben wollten, der es nicht verstehen konnte, daß man in Avignon über der Freude an französischen Artusromanen und Turnieren die Ruinen Roms vergaß und den gefeierten Tribunen Cola di Rienzo aburteilte. Das war Petrarcas Stimmung, als er 1351 nach Avignon zurückkehrte, verbittert und unglückselig darüber, daß er in dieser Stadt wieder leben sollte, in der man seine Ideale so wenig zu schätzen verstand: konnte man sich doch nicht entschließen, ihm das begehrte Amt eines päpstlichen Sekretärs zu verleihen. All seinen Unmut, den die Briefe aus jener Zeit zeigen, wollte er noch in einem Gedicht über das lasterhafte Treiben der Kurie in Avignon niederlegen, kam aber nicht zur Ausführung des Planes. Mehr als erlaubt und berechtigt, mag den Grad der Entrüstung eine solche persönliche Stimmung gesteigert haben.

Aber wenn man auch über den Grad und die Form absprechender Beurteilung verschiedener Ansicht war, so blieben doch leider nur zu viel Tatsachen übrig, an denen auch solche Anstoß nahmen, deren Urteil in keiner Weise voreingenommen war.

Die hl. Birgitta aus Schweden, die vor ihrer Ordensstiftung einst mit ihrem Gemahl, dem edlen Ulf Gudmarsson, nach Compostela gewallfahrt war, dann seit 1350 in Rom weilte, hörte in ihren Offenbarungen den Heiland über die Päpste und ihr Treiben in Avignon die bittersten Worte aussprechen: Der Nachfolger Petri sei jetzt ein Töter der Seelen, ärger als Luzifer, ungerechter als Pilatus, grausamer als Judas[1]. An den Papst Gregor XI. (1370—78) hört sie den Heiland die furchtbaren Worte richten: An deinem Hofe herrscht die höchste Hoffart, unersättliche Begier, eine Schwelgerei, die mir ein Greuel ist, und auch die garstigste, bodenloseste, abscheulichste Simonie. Du raubst mir zahllose Seelen, denn fast alle, die zu deiner Kurie kommen, schickst du ins höllische Feuer[2].

Der auch durch seine chemischen Untersuchungen bekannte Minorit Johannes de Rupescissa (Roquetaillade), der wohl aus der Gascogne stammte und wegen seiner an die Spiritualen anknüpfenden düsteren Prophezeiungen wiederholt in Avignon eingekerkert wurde, zerquälte sich in dem Drängen auf Reform der

[1] Revelationes l. I c. 41.
[2] Revelationes l. IV c. 142.

Kirche. In seinem „Vademecum in tribulatione", das er während der Haft 1356 schrieb, führte er aus, wie notwendig es sei, den gesamten Klerus mit den obersten Spitzen, Papst, Patriarchen, Kardinälen, zum heiligsten Leben Christi und der Apostel zurückzuführen. Wegen ihrer Laster, Hochmut, Habsucht, Schlemmerei, Unzucht, prophezeit er der Kurie eine furchtbare Züchtigung, dann aber auch die baldige Rückkehr aus der „sündigen Stadt Avignon" nach Rom und einen Sühnepapst, der ein niedriger Kordelträger sein und wie Christus mit der Geißel die Verdorbenen aus dem Tempel treiben werde[1].

Dazu kommt noch als ganz einwandfreier Zeuge der andere Franziskaner Alvarus Pelagius (Alvarez Pelayo), der an der Kurie als Pönitentiar tätig war. Er verbindet die Klage über das Verderbnis der Kirche an Haupt und Gliedern mit einer Verteidigung der Machtfülle des Papsttums[2]. Wir haben seine so seltsam gemischte Schrift „über die Klage der Kirche" schon kennen gelernt, weisen hier nur noch darauf hin, daß er im besonderen die vielen Exemtionen und andere Einziehungen von Rechten der Prälaten beklagt, den Päpsten die vielen Mißbräuche vorhält, die das allgemeine Geldfordern an der Kurie veranlaßt habe, und auch ihren Nepotismus tadelt. Jüngst ist noch ein anderer Traktat von ihm bekannt geworden, „Augensalbe gegen neue Irrtümer" betitelt, auch gegen Marsilius von Padua gerichtet, in dem die weite Verbreitung der Simonie gelegentlich beklagt wird: „Wehe, wehe, die heilige Kirche Gottes ist in ihren verdorbenen Gliedern davon voll. Es werden in dem Hause des Herrn nicht diejenigen ausgewählt, welche, durch Wissen und Zucht hervorragend, in ihrem Amte die Kirche Gottes aufzurichten vermöchten, sondern solche, welche ihren Beutel voll Geld haben. Es gibt heute fast keinen Kleriker, der irgendein Amt der Kirche für Gott übernähme[3]."

Solche allgemeine Klagen werden jetzt im einzelnen bestätigt bei der Durchforschung der päpstlichen Registerbücher. Einer der vorzüglichsten katholischen Forscher auf diesem Gebiete faßte seinen Eindruck in die Worte zusammen: „Ja, in Avignon kann man dem Ursprung der protestantischen Reformation nachgehen. Nichts ist trauriger, als im einzelnen die moralische Zersetzung der Kirche, des Klerus und des Volkes zu studieren, die Mißbräuche und den verderblichen Einfluß der Dispensen jeder Art festzustellen und zu sehen, wie weit sich die Fiskalisation des ganzen kirchlichen Organismus erstrecken konnte[4]."

---

[1] Brown, Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum (Lond. 1690) p. 496 ss.

[2] S. oben S. 102 ff.

[3] Scholz, Unbekannte kirchenpolit. Streitschriften II, 511.

[4] Ursmer Berlière, Suppliques d'Innocent VI (1352—62). Analecta Vaticano-Belgica V (Romae 1911) p. XXIII.

Freilich fuhr man dabei nur weiter in Bahnen fort, die schon vorher eingeschlagen waren Das erfahren wir schon aus dem wenigen, was uns über die Verhandlungen des Konzils von Vienne 1311/12 bekannt ist, das Klemens V. zur Reform der Kirche berufen hatte. Hier war schon von mehreren Seiten laut über Geldforderungen der Kurie geklagt worden. Um die Forderungen zu ordnen, machte einer der Prälaten den Vorschlag, es sollte statt der bis dahin erhobenen Gelder eine regelmäßige Steuer in Gestalt des Zwanzigsten von allen Einkünften dem Papste bewilligt werden. Der Antrag wurde abgelehnt, weil man befürchtete, daß die alten Steuern dann doch weiter erhoben würden. Der Bischof Guillaume Lemaire von Angers, der eine ausführliche Denkschrift über die Kirchenreform dem Konzil einreichte, verlangte namentlich Abschaffung der Anwartschaftsbriefe (Expektanzen), die hauptsächlich an dem Verfalle der Kirche Schuld wären[1]. Viele Geistliche, die durch schlechten Lebenswandel Anstoß gegeben hätten, kämen aus allen Gegenden der Welt an die Kurie, um solche Anwartschaften auf Pfründen in fremden Gegenden zu erhalten, wo man sie nicht kenne. Dann würden sie, weil sie von der Kurie kämen, bereitwillig aufgenommen und in die Stellen eingewiesen, die ihnen nur Gelegenheit gäben, ihr schlechtes Leben weiter zu führen, die Kirche zu schänden und gute Priester zurückzudrängen. Als Beispiel führt er eine Bischofskirche an mit 30 Pfründen. An ihr seien seit 20 Jahren 35 oder mehr Vakanzen eingetreten. Für dieselben seien die vom Papste geschickten Anwärter so zahlreich gewesen, daß der Bischof nur zweimal sein Verleihungsrecht habe ausüben können. In der gleichen Zeit habe der Papst alle erledigten Dignitäten dieses Bistums verliehen und meist an Abwesende, die nie die Kirche betreten hätten. Auch für die kleinen Stifter und Pfarreien seien soviele Anwärter da, daß der Bischof für tüchtige, einheimische Geistliche keine Benefizien übrig habe, und das rufe unter diesen eine große Verbitterung hervor. So entfremde man sich die besten Kräfte. Diejenigen aber, die durch den Papst in ihre Stellen kämen, seien entweder unfähig und für eine Wirksamkeit untauglich, weil sie fremd seien und der Landessprache unkundig, oder, wenn sie etwas leisten könnten, so verzehrten sie meist die Einkünfte der Kirchen an den Höfen des Papstes, der Könige und Fürsten. Widersinnig sei auch die Pfründenhäufung, die dazu führe, daß eine Person mehrere Ämter an verschiedenen Kirchen bekleide. Es käme vor, daß einer so viele Ämter, Würden und Pfründen vereinige, daß 50—60 gelehrte Leute davon auf das beste versorgt werden könnten. Diese Schilderung beleuchtet uns grell das Pfründenwesen, wie es am Ausgange des Mittelalters nun herrschen sollte, immerfort zu Klagen Anlaß gab, ohne geändert zu werden.

[1] Collection de documents sur l'hist. de France. Mélanges hist. (P. 1887) p. 471 ss. Vgl. Haller, Papsstum u. Kirchenref. 55 ff.

Wir wissen nichts weiter über die Schicksale, die die Beschwerde des Bischofs von Angers hatte. Aber es ist hier, ehe man urteilt, zu erklären, wie es zu solchen Mißständen gekommen ist.

Während die Klagen über den Hochmut an der Kurie sich auf die kurialistischen Machttheorien bezogen, die wir kennen gelernt haben, hatten die anderen Mißstände, über die geklagt wurde, ihre tieferen Wurzeln in der Entwicklung der wirtschaftlichen, materiellen Kultur des Abendlandes, wie sie im Kreuzzugszeitalter zutage getreten war, in dem Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft. Die Vollendung der Geldwirtschaft zeigte sich zuerst in Italien, dem der Aufschwung des Mittelmeerhandels große Reichtümer in barer Münze zugeführt hatte. Die Zunahme des Geldverkehrs wirkte nun auch auf das allgemeine kirchliche Abgabenwesen. Der päpstliche Hof ging als einer der ersten von der Naturalbesoldung seiner Diener und Regierungsorgane zur Geldbesoldung über. Dieser Übergang fand im 14. Jahrhundert statt.

An Stelle der älteren Einnahmen, die in den grundherrlichen Patrimoniengefällen und den lehnsrechtlichen Zinsabgaben bestanden und schlecht eingingen, begann die Kurie seit dem 13. Jahrhundert nach Steuerquellen sich umzusehen, wozu schon die mit der wirtschaftlichen Entwicklung fortschreitende Geldentwertung nötigte. Außerordentliche Verhältnisse vermehrten die Geldbedürfnisse der Kurie. Vor allem die Kreuzzüge, deren Leitung die Päpste in den Händen hatten, legten den Päpsten große Finanzsorgen auf. Mit den Kreuzzügen standen in Zusammenhang die Albigenserkriege, die Kämpfe gegen Friedrich II., in denen päpstliche Söldnerheere aufgestellt wurden, die Unterstützung der Anjous in Unteritalien.

Für die Zwecke des Kreuzzuges begann Innozenz III. zuerst Kirchenzehnten zu erheben. Das 4. Laterankonzil 1215 beschloß die Erhebung eines Zwanzigsten in der Weise, daß alle Kleriker, die Untergebenen wie die Prälaten, gehalten wären, den zwanzigsten Teil ihrer kirchlichen Einkünfte während dreier Jahre für das Heilige Land beizusteuern, und zwar denjenigen zu übergeben, die vom Papst zur Empfangnahme der Summen bestimmt würden. Damit war die direkte Besteuerung der geistlichen Güter durch die kirchliche Zentralgewalt entschieden. Unter schweren geistlichen Strafen wurde sie dem Klerus als Pflicht vom Papste auferlegt. Die großen Geldsummen, über die die Päpste verfügten und welche sie den Fürsten zur Verfügung stellen oder vorenthalten konnten, trugen zu einem guten Teile dazu bei, daß die Fürsten in der Kreuzzugszeit in Abhängigkeit vom Papsttum kamen. Aber als dann seit Ende des 13. Jahrhunderts die Staaten erstarkten und die Machtmittel in ihren Ländern in ihre Hand zu bekommen strebten, begannen sie dem päpstlichen Steuersystem Widerstand entgegenzustellen. Sie wollten nicht dulden, daß so große Summen ihren

Ländern entzogen würden, vielmehr selbst Steuern erheben. Die erste Opposition zeigte sich in Norwegen, wo während der Minderjährigkeit Eriks II. (1280—99) die Ausfuhr von Geld aus dem Reiche verboten wurde. Dann kam der große Konflikt, der mit Frankreich entstand durch den Erlaß der Bulle Clericis laicos von Bonifaz VIII., worin die tatsächlich ausgeübte Alleinherrschaft des Papstes über die kirchlichen Steuern gesetzlich festgelegt werden sollte. In Frankreich und England wurde in der Folge ein Recht der weltlichen Herrschaft auf Kirchensteuern anerkannt. Aber auch das Recht des Papstes auf Kirchensteuern blieb bestehen, und zwar ohne daß der Kreuzzugstitel dafür in Zukunft angerufen zu werden brauchte[1].

Die Einsammlung der Gelder erforderte die Einrichtung einer besonderen Verwaltung. Diese war schon notwendig für die Herrschaften und Reiche, welche auf Grund verschiedener Titel dem apostolischen Stuhle lehnspflichtig geworden waren. Auch viele Klöster und Kirchen gehörten dazu, die sich unter den Schutz des Heiligen Stuhles gestellt hatten und dafür Zins zahlten. Für diese Zinspflichtigen waren schon seit dem 11. Jahrhundert kirchliche Personen bestimmt, um den Zins aus den einzelnen Ländern der päpstlichen Kasse zuzuführen. Der päpstliche Schatzmeister Cencius legte im Jahre 1192 ein großes Zinsbuch (Liber censuum) an, in dem, auf Grund der Aktenstücke des päpstlichen Archivs nach Ländern und Bistümern geordnet, alle zinspflichtigen Kirchen, Klöster, Hospitäler, Städte, Burgen, Güter, Fürstentümer und Königreiche eingetragen waren, die dem Papste zinspflichtig waren. Dann wurden seit dem Pontifikat Innocenz' III. regelmäßig Sammler von Rom ausgesandt zur Erhebung der verschiedenen Zinse, die sie im päpstlichen Schatzamt niederlegten.

Dieses System wurde auf die Einsammlung der Kreuzzugszehnten übertragen, nachdem eine Zeitlang die Bischöfe die Erhebung der vom Papste auferlegten Kreuzzugssteuern besorgt und diese auch nach den vom Papste gegebenen Vorschriften verwendet hatten. Unter Innocenz IV. (1243—1254) wurde auch die Verwaltung der Kreuzzugssteuern zentralisiert, indem besondere päpstlichen Nuntien als Collectores dafür ernannt wurden und diese dann Untersammler, Subcollectores, anstellten.

Mit diesem Steuersystem verband sich die Ausbildung der Pfründenverleihung zu der Wirkung, daß die geistlichen Stellen immer mehr als durch den Papst zu besetzende Beamtenstellen erschienen, bei denen die damit verbundenen Abgaben als das wichtigste angesehen wurden. Wenn wir die Anfänge des Pfründenwesens kennen lernen wollen, so haben wir ins 12. Jahrhundert zurückzugehen.

[1] Vgl. Gottlob, Die päpstl. Kreuzzugssteuern im 13. Jahrhundert. Heiligenstadt 1892.

Im 12. Jahrhundert begannen Päpste bei den ordentlichen Kollatoren von Pfründen sich für arme Kleriker zu verwenden, damit ihnen eine Versorgung durch eine Pfründe zuteil wurde. Der Bitte fügte man bald ein Mandat hinzu, und nachher bestellte man auch Exekutoren zur Ausführung der vom Papste in Aussicht gestellten Anwartschaften. Seit Innocenz IV. wurden von der Kurie in umfassenderer Weise als früher Anwartschaften auf Pfründen verliehen. Wohl protestierten dagegen verschiedene Prälaten, auch Könige und Laien, namentlich in England und Frankreich. Das hinderte aber nicht, daß die Erteilung von solchen Expektanzen durch den Papst im Kirchenrecht zu allgemeiner Anerkennung gelangte. Erst das Konzil von Trient hat die Expektanzen bis auf wenige Ausnahmen aufgehoben.

Papst Klemens IV. erklärte in einem, in das 6. Buch der Dekretalen aufgenommenen Erlaß vom Jahre 1265, daß der Papst die Verfügung über kirchliche Stellen, Würden und andere Benefizien ohne Unterschied habe[1]. Man hat das damals allgemein als eine Folgerung aus der päpstlichen Primatialgewalt anerkannt, wenn man auch im einzelnen über Mißstände, die sich aus der Praxis ergaben, klagte. Zunächst wurde die Ausübung dieses Rechts in dem gleichen Erlaß nur in Anspruch genommen für die Benefizien aller derer, die an der Kurie stürben. Die Besetzung (Provision) solcher Benefizien war also seitdem dem Papste reserviert. Ausgenommen waren nur Benefizien, bei denen Laien ein Patronatsrecht besaßen.

Dann mehrten sich die Fälle, in denen der Papst Kapiteln und Klöstern das Wahlrecht nahm und Bischöfe und Äbte durch päpstliche Provision Amt und Würde erhielten. Die Gründe sind verschieden: zwiespältige Wahlen, die in den Domkapiteln nur zu häufig wurden, oder irgendein anderer Grund, der den Papst veranlaßte, einen Gewählten nicht zu bestätigen. Es kam auch vor, daß bei Kriegen, Konflikten irgendwelcher Art, Besitzergreifung durch die Ungläubigen der Papst die Besetzung vornahm. Nach der Sizilianischen Vesper reservierte Martin IV. die Besetzung aller Bistümer Siziliens. Bonifaz VIII. behielt sich, als der Streit mit Philipp dem Schönen ausgebrochen war, die Besetzung aller Kirchen Frankreichs vor. Aber die päpstlichen Provisionen hatten nun auch eine finanzielle Seite, indem dafür Geldzahlungen festgesetzt waren. Bei der Verleihung von Bistümern und Abteien, die in Konsistorien vergeben wurden, waren die servitia communia zu entrichten, die zwischen der päpstlichen Camera und der Camera des Kardinals-Kollegiums geteilt waren. Dazu kamen servitia minuta, die an kuriale Unterbeamte zu zahlen waren. Von den niederen Pfründen, die nicht im Konsistorium verliehen wurden, waren die früher allein

[1] c. 2 de praebendis in VI° III. 4. Potthast 19326.

Annaten genannten Abgaben an den Papst zu zahlen. Ihren Namen haben sie daher, weil sie in dem Einkommen des ersten Jahres der Pfründe bestanden. Klemens V. hat zuerst in England diese Annaten verlangt.

In der Beurteilung der vom Papste vorgenommenen Provisionen und erteilten Expektanzen kam alles auf die Absicht an, die dabei maßgebend war. Schlechtweg darin nur ein Unheil zu sehen, ist nicht berechtigt. Wenn einer Vergebung an Unwürdige von anderer Seite damit der Weg versperrt wurde, so war die päpstliche Provision gewiß sehr gerechtfertig und heilsam. Wenn ein armer Gelehrter oder kränklicher Geistlicher bei dem Mangel an anderen Versorgungen mit einer Pfründe bedacht wurde, so war das eine Unterstützung wissenschaftlicher Tätigkeit oder eine Altersversorgung. Allerdings mußte man darin nur einen Handel sehen, wenn der Verleiher wie der Empfänger ausschließlich nur zu einem Gewinn gelangen wollten, für den keine weitere Berechtigung vorhanden war, und dann begreift man die Verurteilung und die Klagen über solchen Handel.

Der Unwille über den Pfründenhandel und das Geldsammeln an der Kurie begann besonders stark sich zu äußern unter Klemens V. Die bittersten Vorwürfe der Simonie und des Nepotismus wurden gegen ihn erhoben. Willkürlich schrieb er Zehnten aus und teilte sie mit dem Landesherrn. Die Zahl der Provisionen und Expektanzen nahm so zu, daß der englische Chronist Adam Murimuth, Generalvikar des Erzbischofs von Canterbury, von einem klementinischen Jahrmarkt sprach[1]. Neben den üblichen Servitien wurden noch geheime oder private erhoben. Wenn das dreifache Jahreseinkommen und verschiedene andere Abgaben an die Kammer gezahlt wurden, war man bereit, Dispensen zur Bekleidung mehrerer Pfarrämter und Dignitäten zu erteilen, ohne Rücksicht auf die Eigenschaften des Bewerbers. Die Reservationen wurden unter Klemens V. erweitert, indem er bald nach seiner Wahl bestimmte, daß auch alle Bistümer, Abteien und Priorate, die an der Kurie vakant wurden, vom Papste verliehen werden sollten. Ein Schatz von etwa einer Million Gulden war bei seinem Tode zusammengebracht. Vor seinem Ende beklagte er die zu Unrecht erhobenen Abgaben und wollte die daraus hervorgegangenen Verpflichtungen gelöscht haben. Fast das ganze Geld, das er zu Kreuzzugszwecken zusammen gebracht hatte, wurde aber auf Grund seines Testamentes von seinen Verwandten beansprucht, und nur durch einen Prozeß konnte der nächste Papst die Herausgabe zum Teil erzwingen.

Johannes XXII., der Klemens V. nach zweijähriger Sedisvakanz 1316 folgte, stammte aus einer bürgerlichen Familie von Cahors, war Kanzler des Königreichs Neapel gewesen und in der

[1] Murimuth (Adam), Continuatio chronicarum ed. Thompson (Rolls series) London 1889, p. 174.

zu immer größerer Bedeutung gelangenden Beamtenkategorie emporgekommen. Er sollte den hochentwickelten Verwaltungsgeist, der aber bisweilen kleinlich war, an der Kurie einführen. Mit 72 Jahren bestieg er den päpstlichen Stuhl, auf dem er sogleich eine außerordentliche Geschäftigkeit zeigte. Sein großes Verwaltungstalent, das mit unbeugsamer Strenge verbunden war, verwandte er, um die ganze Verwaltung der Kurie aufs schärfste zu zentralisieren und peinliche Ordnung überall einzuführen. Vornehmlich war er darauf bedacht, den päpstlichen Schatz zu mehren, der freilich stark zusammengeschmolzen war durch die Vergabungen Klemens V. an seine Verwandten. Johannes brachte während seines Pontifikates mehr als 4 Millionen zusammen, bei denen er aber aus der eigenen Kasse fast eine halbe Million beigesteuert hatte. Der größte Teil dieser Summen wurde ausgegeben für die Kriege in Italien. Immerhin blieben noch bei seinem Tode 750 000 Gulden in der päpstlichen Kasse, nach heutigem Gelde über 50 Millionen Schweizer Franken. Aber rücksichtslos wurde die Steuerschraube angewandt, und die andere Erwägungen meist zur Seite drängende Erschließung neuer Steuerquellen hat unglückselige Folgen hinterlassen, die lange nachwirkten.

Den Begriff der Vakanz von Pfründen bei dem Hl. Stuhl, der für die päpstlichen Reservationen maßgebend war, dehnte Johannes in der Weise aus, daß nicht allein der Todesfall oder Verzicht des früheren Inhabers an der Kurie darunter fiel, wie das ursprünglich der Fall war, sondern jede Erledigung, die durch eine Maßregel des Papstes hervorgerufen war. Danach wurden also für Besetzung durch den Papst auch vorbehalten alle diejenigen Stellen, die durch Beförderung von seiten des Papstes, durch Absetzung, Kassierung einer stattgehabten Wahl, Verleihung einer andern, inkompatiblen Pfründe vakant wurden. Dann wurde die Vakanz „in curia“ auch ausgedehnt auf die Benefizien aller Kardinäle und der meisten päpstlichen Beamten, selbst derjenigen, die sich in päpstlichem Auftrag außerhalb der Kurie befanden.

Johann XXII. hat auch dadurch Gelegenheit zu vielen neuen Provisionen erhalten, daß er außerordentlich häufig Bistümer besetzte, Bischöfe versetzte. Die Wahl durch die Kathedralkapitel wurde fast unterdrückt. Von guten Gedanken ging die Bulle „Execrabilis“ vom 19. November 1317 aus, in der der Papst unter strengen Strafen der Pluralität der Benefizien zu Leibe ging, die er auf zwei beschränkte, und noch besonders bestimmte, daß künftighin jeder, der eine Seelsorgspfründe erlangen würde, obwohl er eine solche schon besäße, die frühere sofort aufzugeben habe[1]. Aber auch das fiskalische Interesse kam dabei zur Geltung, da alle Stellen, die so zur Erledigung kamen, päpstlicher Verleihung vorbe-

[1] Extravag. Joann. XXII, tit. III. cap. un.

halten wurden. Die Annaten, die Einkünfte des ersten Jahres der von der Kurie zu verleihenden Pfründen, welche schon Klemens V. von England sich hatte zahlen lassen, forderte Johann XXII. auch von den andern Ländern, so daß man ihm die Einführung der Annaten zuschrieb. Auch die Kanzleitaxen wurden durch Johann XXII. neu geregelt nach fiskalischem Gesichtspunkte, indem die Taxe nach dem Nutzen der empfangenen Gnade oder nach der Zahlungsfähigkeit des Empfängers bemessen wurde.

Anderseits soll aber auch nicht unerwähnt bleiben, daß Johannes die Almosenverteilung am päpstlichen Hof ordnete, indem er ein Wohltätigkeitsamt, die pignotte (von dem italienischen pignotta = kleines Brot) schuf, das an Notleidende Speisen, Kleider, Wein, Heilmittel verabreichte. Jede Woche verteilte man unter ihm durchschnittlich 67 000 Brote, und jährlich wurden für Almosen mehr als 16 000 Gulden, d. h. über 1 000 000 heutiger Schweizer Franken durchschnittlich verausgabt.

Wenn so wie dieser Papst, der bedürfnislos war und den Luxus vermied, ein weltlicher Herrscher sich um die Finanzen seines Landes gesorgt hätte, er würde wohl in seinem Lande hoch gepriesen worden sein. Aber ein Papst hat nun allerdings noch viel höhere Gesichtspunkte im Auge zu behalten, und die Folgen dieses Systems waren sicher keine glücklichen für die Kirche. Indessen müssen wir Johann nach seinen Absichten beurteilen. Waren sie auch nicht die höchsten und die weisesten, die man von einem Papst erwartet, sie waren nicht niedrig. Er lebte und wirkte für die Ausbreitung der Macht seines Amtes, in dem er nur zu sehr die Interessen der Kirche aufgehen ließ, statt das Amt in den Interessen der Kirche aufgehen zu lassen. Er gleicht in seinem Streben einem der großen absoluten Herrscher des 18. Jahrhunderts, übertrifft sie aber alle durch die Lauterkeit seines Wandels. Das letzte Ziel, das er sich stellte, war wohl ein politisches. Er wollte die Macht und Herrschaft des Papstes in Italien wiederherstellen, noch mehr, die Herrschaft über ganz Italien erlangen, um als mächtiger Papst nach Rom zurückkehren zu können. Darum sein Streit mit Ludwig dem Bayern; darum sammelte er so rastlos Gelder und übersah darüber, daß er den Geist im Klerus ruinierte.

Er lehrte den Klerus, alle kirchlichen Stellen unter dem Gesichtspunkte des Geldeinkommens zu betrachten, und schwächte die auf persönliche Würdigung ihrer Untergebenen noch hinauslaufende Hirtentätigkeit der Bischöfe, indem er einer heillosen Pfründenjagd in Avignon die Tore weiter öffnete als früher. Das Papsttum büßte durch seine Maßregeln außerordentlich viel an Autorität ein. In ihm sah man die Habgier verkörpert. In allen Ländern klagte man laut. Nicht nur in Italien, auch in England, Frankreich, Deutschland. Ein deutscher Chronist, Matthias von Neuenburg, nennt die Kurie Johannes' XXII. einen schmutzigen Stall voll Habsucht und

simonistischem Unrat[1]. Besonderen Anstoß nahm man daran, daß der Papst aus politischen Gründen einzelnen Fürsten Annaten und Zehnten teilweise überließ. Der Chronist von St. Denis klagt, daß zu seiner Zeit die Kirche von dem Papst geschoren und vom König geschunden werde[2]. Die meisten Klagen kommen aus den Kreisen der Stiftsgeistlichen, denen ihr Wahlrecht genommen war, wobei freilich zu bemerken ist, daß sie selbst für die Unabhängigkeit von dem König bei ihren Wahlen viel weniger Garantie boten als der Papst. Die allgemeine Bemerkung dürfte am Platz sein, daß die zur Staatskirche neigende Entwicklung, die uns besonders in Frankreich und England entgegentritt, ohne die vielen päpstlichen Provisionen und Reservationen nicht aufgehalten, sondern beschleunigt worden wäre. Aber alles in allem sah man doch viel mehr die tatsächlich auch überwiegenden Schattenseiten der Maßnahmen Johannes' XXII. mit ihren fiskalischen Absichten und beurteilte sie danach.

Auch nach dem Tode Johannes' XXII. änderte sich daran wenig, trotz einzelner Schwankungen. Zu den alten Taxen und Abgaben, die weiter erhoben wurden, kamen neue. So die Prokurationen. Das war eine alte, feudale Abgabe für die Herberge, welche Bischöfe oder deren Vertreter bei der Visitation ihres Sprengels notwendig hatten. Diese Abgabe wurde von den Bischöfen dem Papst abgetreten, der ihnen dafür gestattete, die Visitation durch Vertreter vornehmen zu lassen. Da aber Urban V. 1369 den Bischöfen untersagte, für diese Prokurationen Kompensationsabgaben in ihren Diözesen zu erheben, so war die Folge davon, daß die Diözesen weniger denn sonst von den Oberhirten visitiert wurden und immer mehr verwahrlosten. Eine andere, besonders anstößige Abgabe war das Spolienrecht (ius spolii), das Recht auf den beweglichen Nachlaß Verstorbener. Ursprünglich war es das Recht auf den Nachlaß eines Bischofs, und von seiten des Bischofs oder Abtes das Recht auf den Nachlaß der von ihnen abhängigen Beneficiare. Indem die Kurie an die Stelle der regelmäßigen Kollatoren trat, machte sie von diesem Recht auch Gebrauch, das die päpstlichen Kollektoren zur Anwendung zu bringen hatten. So flossen der päpstlichen Kasse aus dem Verkauf der Möbel verstorbener Prälaten hohe Summen zu. Manche Kostbarkeiten und wertvolle Bücher fanden auf diese Weise ihren Weg nach Avignon.

Die Kollektoren und ihre Helfer wurden als Geldeintreiber und Forderer natürlich nirgends gern gesehen, zumal in Deutschland nicht, wo Geldforderungen noch etwas Ungewöhnliches waren, und auch die weltlichen Machthaber damit auf große Widerstände stießen. Schon zur Zeit Rudolfs von Habsburg hatte ein

[1] Mon. Germ. SS. Nova series IV, 136.
[2] Rer. Gallic. SS. XX, 643.

päpstlicher Legat den Widerstand gegen Abgaben bitter erfahren. Als auf dem Konzil von Würzburg im Jahre 1287 der Kardinal Johann von Tusculum von der deutschen Kirche einen Zehnten forderte, loderte der Unwille unter den Prälaten so auf, daß er sich auf die Straße fortpflanzte und der Legat sein Leben nur durch das Eingreifen des Königs schützen konnte, zwei seiner Gefolgsleute getötet wurden. Der Unwille hatte seinen allgemeinen Grund darin, daß das Geld noch rar war, und oft gab es schwere Zeiten, Kriege, Hungersnöte, Krankheiten, zu denen nun noch die päpstlichen Sammler hinzukamen, um das Unglück voll zu machen. Infolgedessen kamen auch nie alle Forderungen ein. Die Zwangsmaßregeln, die man gebrauchte, um die Säumigen zum Zahlen zu bringen, waren geistliche Strafen, namentlich Exkommunikation, die aber große Erbitterung erregten und der Autorität der Kirche neuen Abbruch taten.

Am 5. Juli 1328 exkommunizierte man nicht weniger als einen Patriarchen, 5 Erzbischöfe, 30 Bischöfe und 46 Äbte, weil sie ihre servitia communia nicht bezahlt hatten, die übrigens nicht durch die Kollektoren erhoben, sondern direkt gezahlt werden sollten. Welchen traurigen Eindruck mußte es machen, wenn die Gläubigen an einem Festtage hörten, wie in feierlicher Weise während des Hochamtes gegen ihre obersten geistlichen Würdenträger die Exkommunikation verkündet wurde wegen der Geldforderungen des Papstes. Sie wußten nur, daß der Papst, zu dem alle gingen, die ein Einkommen haben wollten, als der reichste Herrscher der Welt galt, und waren nicht in der Lage, sich Rechenschaft zu geben über die mannigfaltigen Bedürfnisse des päpstlichen Stuhles in Avignon. Avignon erschien ihnen nur als ein geldheischender Ort, dem als solchem keine andere Stadt gleich kam. Von einem freudigen Anschluß an das Oberhaupt der Kirche, wie wir ihn doch heute überall unter Katholiken feststellen können, war damals wenig zu finden, vielmehr bitterer, schwer verhaltener Unwille. Den Unwillen mehrten und schürten oft diejenigen, welche als Diener der Kirche den Anschluß an ihr Oberhaupt überall hätten fördern sollen.

Auf solche Stimmungen weist uns eine Äußerung des Johannes de Rupescissa, der 1349 aus dem Kerker in Avignon schrieb: „Wegen der Auferlegung der Zehnten und der Besuche der Kollektoren verwandeln sich die Gebete, die durch den Klerus und die Bischöfe für das Volk abgehalten werden sollten, in Verwünschungen und Klagen, und zwar besonders gegen diejenigen, welche solche Lasten auferlegt haben. Denn die Armut im Klerus ist so groß, daß sie die Lasten nicht tragen können, und daraus ergibt sich vieles, was nicht vorkommen sollte. Sie dienen der Kirche nicht recht, die Sakramente werden nicht verwaltet, die Gebäude verfallen, und das Volk, das zur Frömmigkeit angeleitet werden sollte, wird zum Unmut angehalten. Man sagt, daß man die Zehnten nicht zahlen wolle, weil

die Kapläne entzogen würden und die anderen Kirchendiener. So ruft das alles nicht das Erbarmen, sondern den Zorn Gottes hervor[1]."

In den Kreisen des höheren Klerus war man vornehmlich unwillig über die Eingriffe des Papstes in das Wahlrecht der Kapitel und über die Verleihung der Pfründen an Fremde. Trotz allen Drohens konnte der Papst in Deutschland, als er im Kampfe mit Ludwig dem Bayern stand, seine für die Bischofsstühle ernannten Kandidaten nicht zur vollen Anerkennung bringen. Zu diesen allgemeinen Mißständen kamen hier die politische Opposition und das Elend des Interdiktes, das damals auf vielen Gegenden Deutschlands lastete. Während die einen dem Interdikt trotzten, ergingen sich andere in Klagen über die Verwirrung der Geister und die großen Gefahren, die dem Seelenfrieden bereitet wurden. Von dem Dominikaner Johann von Dambach kam jüngst ein Traktat zum Vorschein, der in düstersten Farben eine Schilderung von den heillosen Zuständen des Interdiktes gibt: Unter tausend Geistlichen sei kaum einer, der nicht irregulär oder suspendiert oder exkommuniziert sei. Wer dem entgehen wolle, müsse in die Wüste, ja aus der Welt fliehen. Der Verfasser will Karl IV. dazu bewegen, in Avignon für einen allgemeinen Nachlaß kirchlicher Strafen einzutreten[2].

Wenn dann auch unter Karl IV. der Konflikt des Kaisers mit dem Papsttum wegfiel, so wurden aber doch die allgemeinen Zustände und die Stimmung gegenüber dem Papsttum nicht besser. Man sah so oft, wie die Verleihung der höheren und niederen Pfründen von Avignon aus nicht von den obersten Interessen der Kirche ausging, sondern nach den Empfehlungen und Wünschen von Personen sich richtete, denen man einen Gefallen erweisen wollte. Die Ernennung von Bischöfen geschah allein nach politischen Gesichtspunkten. Weil man die Motive für die Ernennungen oder Absetzungen nicht als berechtigt ansah, glaubte man die Verfügungen von Avignon ignorieren oder kritisieren zu dürfen, wagte bisweilen sogar, sich offen zu widersetzen. Die Bischöfe Johann IV. von Utrecht und Friedrich III. von Köln blieben im Amt, obgleich sie, weil sie ihren finanziellen Verpflichtungen nicht nachgekommen waren, gebannt oder suspendiert waren. In Mainz unterstützten die Kanoniker mit den Waffen in der Hand den von ihnen inthronisierten Adolf von Nassau gegen den vom Papst Gregor XI. nach dem Wunsch von Karl IV. 1374 ernannten Ludwig von Wettin. In Würzburg hatten Bischof und Kapitel strenge Verbote verkündet gegen jeden, der päpstliche Briefe bringen und veröffentlichen oder ausführen wolle. Als Innocenz VI. einem Franzosen, Jean Guilabret, ein Kanonikat und eine Praebende an der Kathedrale übertragen hatte und im März 1357 drei Kleriker in dessen Auftrage nach Würzburg

[1] Brown, Appendix ad fasciculum rerum expetendarum (II) p. 495.
[2] Auer, Eine verschollene Denkschrift über das große Interdikt. Histor. Jahrbuch 46 (1926), 532 ff.

kamen, um das päpstliche Mandat auszuführen, erschienen bei der Verlesung der Ernennungsbullen die Diener der Kanoniker in der Kirche, entrissen den Boten die Bullen und warfen die Unglücklichen in den Main.

Besonders tief ging der Widerstand in England. Hier war eine papstfeindliche Stimmung geschaffen worden, seitdem der mit seinem Volke zerfallene König Johann ohne Land, der vom Papste gebannt war und von König Philipp II. von Frankreich angegriffen werden sollte, sich dem Papste unterwarf, um seinen Thron zu retten, die Krone formell niederlegte und sie von Innocenz III. als Lehen 1213 wieder empfing. So war aus dem Gebannten der Schützling des Papstes geworden. England aber wurde zugleich zu einem päpstlichen Lehnsstaat und hatte außer dem alten Peterspfennig noch einen Lehnszins dem Papste zu zahlen. Seitdem begann man in England über die Abgaben zu klagen, die von Rom begehrt wurden. Unter Eduard I. (1272—1307) und Eduard III. (1327—1377) häuften sich die Parlamentsbeschlüsse gegen päpstliche Besteuerung. Die vom Papste ausgeübten Provisionen vermehrten die Unzufriedenheit, die zur Verbitterung wurde, wenn die berüchtigten Geldwechsler und Wucherer aus der von Dante gebrandmarkten[1] Bankierstadt Cahors, die Cahursini, in Deutschland Kawertschen genannt, sich als päpstliche Geldhändler ausgaben, da sie bei der Eintreibung der päpstlichen Einkünfte vielfach beteiligt waren und päpstlichen Schutz genossen. Nur dadurch wurde die Verbitterung gegen Rom zeitweise unterdrückt, daß die englische Kirche wie nirgends vom König beherrscht wurde und dagegen nur Schutz beim Papste finden konnte. Der durch seine rücksichtslose Wahrheitsliebe bekannte große englische Kirchenhistoriker Matthaeus Paris aus dem Kloster St. Albans schrieb in der Mitte des 13. Jahrhunderts: „Die englische Kirche wird gleichsam von zwei Mühlsteinen, die sich gegeneinander drehen, elend zerquetscht[2].“ Er meinte damit den König und den Papst.

Als dann 1339 der hundertjährige Krieg zwischen Frankreich und England begann, erhielt die Mißstimmung und das Mißtrauen gegen das Papsttum, das unter französischem Einflusse stand, neue Nahrung. Man glaubte, das englische Geld, das der Papst erhalte, käme dem Feinde in Frankreich zustatten. Dieser Verdacht wurde besonders laut unter dem Papst Klemens VI. (1342—52), der früher Kanzler des Königs Philipp VI. von Valois gewesen war und allerdings wiederholt dem französischen König Geldsummen überließ. So erging 1343 ein Verbot des Parlamentes gegen die Einführung, den Empfang und die Ausführung von Briefen, Provisionen und Instrumenten, die dem König oder den Untertanen nachteilig werden könnten. Prokuratoren von Kardinälen wurden des Landes ver-

[1] Inferno XI, 50.

[2] Matthaeus Paris ed. Luard IV, 559.

wiesen. Im Jahre 1346 konfiszierte der König alle durch Fremde besessenen Benefizien. Das Parlament beschloß 1351: Wenn der Papst durch eine Provision oder Reservation eine Wahl oder die Übertragung eines Benefiziums durch den ordentlichen Collator verhindern wolle und innerhalb von sechs Monaten die Patrone und der Bischof von ihrem Rechte nicht Gebrauch machten, sollte die Pfründenübertragung dem König oder den Herren zufallen, die ursprünglich das Recht der Designation der Benefizieninhaber gehabt hätten. Diese und andere Verbote wurden allerdings nicht ausgeführt, da der englische Hof nicht darauf Verzicht leisten wollte, vom Papst Provisionen und Expektanzen für seine Günstlinge zu erhalten. Zwischen dem Papst Gregor XI. und König Eduard III. kam es 1375 zu einer Verständigung. Aber das Londoner Parlament protestierte laut: Die Taxen, die von der Kurie für vakante Benefizien erhoben würden, seien fünfmal größer als das englische Staatseinkommen. Viele, die an der Kurie sich eine Pfründe verschafft hätten, benützten die Einkünfte, um noch größere Pfründen „in der sündigen Stadt Avignon" sich zu erwerben. Unwissende und Untaugliche kämen durch Geld zu einträglichen Pfründen, die so den einheimischen Gelehrten vorenthalten würden. Die Eltern wollten infolgedessen ihre Kinder nicht mehr zur Schule schicken, und die Gelehrsamkeit, die doch das Mark der Kirche sei, gehe zugrunde. Fremde, sogar Landesfeinde, genössen die reichen Pfründen außerhalb des Landes, sähen ihre Kirchen nie und ließen sie verfallen. Durch solche schlechte Christen werde die Kirche ärger zerstört als durch alle Juden und Sarazenen der Welt. Der Papst ruiniere die Kirche und das Land. Weil die Kirche so sündlich regiert werde, habe Gott so viel Unheil über das Land gesandt[1].

Bald sollte man erkennen, daß man mit Unrecht diese Klagen nur zu lange überhört hatte. Wiclif zog aus einer solchen Stimmung die Nahrung zu seiner viel radikaleren Opposition, mit der er die ganze kirchliche Hierarchie und das Papsttum beseitigen wollte.

Wir vernehmen in den Vorwürfen des englischen Parlaments noch eine Klage, die einen besonderen Vorwurf gegen das Leben am päpstlichen Hofe erkennen läßt, indem von dem sündigen Avignon gesprochen wird. Wie stand es damit? Über Klemens VI. hören wir manche ungünstige Urteile auch anderwärts. Er war ein glänzender Redner, kluger Diplomat, mit dem Wesen eines großen, feudalen Herrn, der aber auch als großer Herr leben und Spenden erteilen wollte, ein Repräsentant des feudalen Glanzes, der damals so unvernünftig in Frankreich entfaltet wurde. Als man ihn einmal tadelte, weil er ohne jede Rücksicht auf die Wahlrechte von Konventen und Kapiteln Abteien und Prälaturen verlieh, antwortete er: „Meine Vorgänger haben nicht verstanden, Papst zu

[1] Vgl. Haller, Papsttum und Kirchenreform I, 431 ff.

sein[1]." So warf er das von den sparsamen Päpsten Johann XXII. und Benedikt XII. angesammelte Geld mit vollen Händen hinaus. Die Vollendung des päpstlichen Palastes, der Ankauf von Avignon im Jahre 1348 erforderten hohe Summen. Dazu kamen noch die bedeutenden Darlehen, die er dem französischen König wie den südfranzösischen Herren gewährte, und die luxuriöse Hofhaltung, an der die Adligen ihre Freude hatten. Sie drängten sich nach Avignon, wo man den feinsten Hof Europas bewunderte, an Bällen und Turnieren sich ergötzte. Auch Damen fehlten nicht, die bei Gnadenverleihungen vielbesprochenen Einfluß ausübten, wie Cécile von Comminges, Gräfin von Turenne. Hier traf man die glänzendsten Geister der Zeit, berühmte Dichter, Ärzte, Astronomen, Maler aus Italien und Deutschland, Bildhauer und Architekten aus Frankreich. Eine Kommission von Gelehrten trat im Jahre 1344 zusammen, um über die Reform des Julianischen Kalenders zu beraten. Es entfaltete sich also eine glänzende Weltkultur, ein Vorspiel der auf anderer Grundlage erwachsenden Renaissance, dem es allerdings auch nicht an Schattenseiten fehlte, und dem auch ein Schrecken beschieden war wie der Sacco di Roma.

Avignon wurde von der Pest heimgesucht, die aus China nach Europa gekommen war und das Abendland in den Jahren 1348 und 1349 entvölkerte. In Italien war sie zuerst durch Schiffe eingeschleppt worden. Von da durchzog sie ganz Europa bis hinauf nach Grönland. Man schätzt die Zahl ihrer Opfer auf 40 Millionen. In Avignon wütete die Epidemie 7 Monate. Der Leibarzt des Papstes, Guy de Chauliac, hat sie in seinen Erinnerungen beschrieben. Mehr als die Hälfte der Einwohner von Avignon wurde dahingerafft, 7000 Häuser mußten geschlossen werden. Die Furcht vor der Ansteckung war so groß, daß selbst die nächsten Verwandten die Pflege der Ihrigen nicht übernehmen wollten. Hier hat Papst Klemens VI. mutige Umsicht bewiesen. Er berief Ärzte, sorgte für Totengräber, ermunterte durch besondere Ablässe Gläubige und Priester zur Krankenpflege. Auch die Juden nahm er in Schutz, die man besonders in Deutschland, wo schon vorher 1336/8 eine Judenverfolgung stattgefunden hatte, für die Krankheit verantwortlich machte, indem man sie der Brunnenvergiftung bezichtigte. In den Rheinstädten Straßburg, Mainz, Speier, Worms wurden viele Juden verbrannt. Der Papst bedrohte die Judenverfolger mit Exkommunikation. An die Judenverfolgung reihte sich eine andere Bewegung, gegen die der Papst einschritt.

Wie schon vorher, besonders im Jahre 1260 unter dem Einfluß der von Predigern verkündeten Joachimitischen Weissagungen, so scharten sich jetzt Büßer zusammen, die durch öffentliche Geißelungen und Wallfahrten den Zorn Gottes, den sie in

[1] Baluzius-Mollat, Vitae p. Aven. I, 298.

der Pest sahen, zu beschwören suchten. Die Bewegung scheint in Ungarn ihren Ausgang genommen zu haben und verbreitete sich über Deutschland im Laufe des Jahres 1349. Prozessionsweise zogen die Geißler zu zweien durch die Städte und Dörfer, den bloßen Oberkörper mit knotigen Geißeln schlagend, während der Unterkörper bis auf die Füße in ein weißes Tuch gehüllt war. In den Kirchen machten sie halt und sangen fromme Lieder. Auch Frauen waren bei ihnen, die die Geißelung abends in den verschlossenen Kirchen vornahmen. Die fahrenden Geißler bildeten eine Art Genossenschaft, die nur für die Gesamtheit Almosen empfing, und hatten Meister an ihrer Spitze. Bei manchen Gruppen hielt man auf gute Ordnung und wirkliche Bußgesinnung. Die Neueintretenden mußten beichten, über ihr Vermögen testieren, Schulden bezahlen, ungerecht Erworbenes zurückgeben, Beleidigungen einander verzeihen und die Verpflichtung übernehmen, 33½ Tage die Bußwallfahrt mitzumachen. Aber bald zeigten sich Ausschreitungen. Um ihren Unterhalt zu finden, der ihnen wohl von manchen erschreckten Leuten verweigert wurde, plünderten sie, verfolgten die Juden. Ein Trupp kam, anscheinend über Basel und Bern, nach Avignon. Der Papst, auch erschrocken über ihr Erscheinen, erblickte darin eine revolutionäre Bewegung. Er verurteilte sie und veranlaßte die Bischöfe und Fürsten, die Scharen aufzulösen, die Widerspenstigen einzusperren.

Der Nachfolger Klemens' VI., der ebenfalls aus dem Limousin stammte, Innocenz VI. (1352—62), einst Lehrer des Rechts an der Universität Toulouse, war tadellos in seiner Lebensführung, suchte den üppigen Hofhalt einzuschränken und die Mißstände bei der Pfründenverteilung abzustellen. Auch von dem Benediktiner Urban V. (1362—70), der den Versuch machte, nach Italien zu gehen, aber bald wieder nach Avignon zurückkam, und bei Gregor XI., der endlich Avignon endgültig verließ, läßt sich das gleiche sagen. Urban V., der als Seliger verehrt wird, war nur nach einer Seite etwas zu freigebig, wobei man ihn aber kaum tadeln wird. Er unterstützte gern arme Studenten. Als man ihn deshalb tadelte, erwiderte er: Es wäre sehr anzustreben, und er selbst wünsche es, daß gebildete Männer in der Kirche Gottes im Überfluß vorhanden seien. Wenn auch nicht alle, die er unterstütze, als Geistliche in den Dienst der Kirche träten, auch manche Ordensleute würden, viele vielleicht auch in der Welt blieben und heirateten, würde das Studium allen nützen, gleichviel welchen Stand sie auch ergreifen möchten. Sollten sie auch ein Handwerk einmal ausüben, sie würden immer besser begreifen und anstelliger sein[1]. Er errichtete zwei Studienhäuser und unterstützte an verschiedenen

[1] Albanès-Chevalier, Actes anciens concernant Urbain V. Par. 1897. p. 414.

Universitäten bis zu 1400 Studierende. Besonders die Universität von Montpellier erfuhr seine Gunst. Seine Bemühungen, der Begehrlichkeit der Prokuratoren und der Kurienadvokaten entgegenzutreten, sein Eifer gegen die Pfründenkumulation und gegen den Kleiderluxus wurden laut anerkannt, besonders von Petrarca, der in seiner getragenen Art dem Papst schreibt: „Ich habe gehört, daß du in ihre Kirchen die Prälaten zurückgesandt hast, die die römische Kurie anfüllten. Das ist gut, sehr gut. Denn, gibt es etwas Unpassenderes und etwas, was mehr dazu beiträgt, einen Schiffbruch herbeizuführen, als wenn die Matrosen Ruder und Taue verlassen und sich alle auf dem Hinterteil des Schiffes zusammendrängen, wo sie unaufhörlich den Steuermann in seinen Bewegungen beengen? Du hast der zügellosen Pfründenjagd einen Hemmschuh angelegt und die von unsättlicher Gier Getriebenen gezwungen, sich mit einer Pfründe zu begnügen. Das ist recht. Ist es nicht schändlich zu schauen, wie die einen mit Einkünften überhäuft sind, während andere, die besser als sie sind, in bedrängter Lage leben? Ich weiß, daß du dir große Mühe gibst, um die bescheidene Ehrbarkeit in der Kleidung wieder einzuführen. Darin bist du alles Lobes würdig, denn wer könnte die lächerlichen Moden mit Geduld ansehen, die unsere unglückliche Zeit sich ausgedacht hat, die sich zu verschönern und sehenswert zu machen glaubt, während sie sich entstellt und entehrt? Wer muß sich nicht entrüsten über die ungeheuerlichen Neuheiten, die sich vor unsern Augen ausbreiten, die wie ein Schiffsschnabel zugespitzten Schuhe, die Flügelhüte, die herumgeschlungenen Haare mit langen Schwänzen, die Elfenbeinkämme, die die Männer sich auf die Stirne pflanzen, um Frauen zu gleichen, die schamlose Kleidung . . . Dir kam es zu, der du der Stellvertreter der Sonne der Gerechtigkeit bist, die Gerechtigkeit in alle ihre Rechte einzusetzen und verdammenswerte Gewohnheiten zum Verschwinden zu bringen[1]."

Der letzte der Avignoner Päpste, Gregor XI. (1370—1378), ein Neffe Klemens' VI., empfahl sich schon dadurch, daß er in seiner Jugend den Reizen des prunksüchtigen Avignon den Rücken gekehrt hatte, um in Perugia die Rechtsvorlesungen des berühmten Juristen Pietro Baldo degli Ubaldi zu hören. Seine Klugheit, seine Frömmigkeit und seine Geradheit wurden bald erkannt und gerühmt.

Sein größtes Verdienst war, daß er alle Widerstände schließlich überwand, um den Mahnungen der hl. Katharina von Siena zu folgen und den Sitz des Heiligen Stuhles nach Rom zurückzuverlegen. Die aus edelstem Gemüte fließende Sprache der frommen Dominikanerin, die das Verdienst hatte, daß Pisa und Lucca dem Papste die Treue hielten, und die in Florenz in päpstlichem Auftrage Frieden vermittelt hatte, ist höchst bemerkenswert.

[1] De rebus senilibus VII, 1. (Opp. Basel 1554. S. 898.)

Sie zeigt uns, wie klar die heilige Klosterfrau erkannte und wie tief sie fühlte, was damals der Kirche not tat. So schreibt sie in einem ihrer Briefe: „Heiligster, liebster, süßester Vater in Christo Jesu, ich, Eure unwürdige Tochter Catarina, Magd und Sklavin der Knechte Christi, schreibe Euch in seinem heiligen Blute, mit dem Verlangen, in Euch die Fülle der göttlichen Gnade zu sehen, auf daß Ihr vermöge dieser Gnade das Werkzeug werdet zur Wiederherstellung des Friedens dieser Welt . . . Drei Dinge müßt Ihr ins Werk setzen mit Eurer Macht. Im Garten der heiligen Kirche müßt Ihr die übelriechenden Blumen ausrotten, die voll Schmutz und Gier und von Hochmut aufgebläht sind . . . Pflanzet im Garten wohlriechende Blumen, Hirten und Verwalter, die wahre Diener Christi sind, die nur an Gottes Ehre und das Heil der Seelen denken und Väter der Armen sind . . . Bedenket jedoch, gütigster Vater, daß Euch schwer fallen würde, dies zu vollbringen, wenn Ihr nicht zwei Dinge ins Werk setzt, welche den andern vorausgehen müssen, nämlich Euer Hierherkommen und das Aufrichten der Kreuzesfahne . . . Im Namen des gekreuzigten Heilands sage ich's Euch: glaubet den Räten des Teufels nicht, welche die gute Absicht zu hindern streben. Seid männlich und nicht furchtsam! Antwortet Gott, der Euch ruft zu kommen, um den Platz des glorreichen Hirten Petrus, dessen Nachfolger Ihr seid, einzunehmen und zu behaupten. Richtet auf das Banner des heiligen Kreuzes, denn wie wir, nach dem Wort des Apostels Paulus, durch das Kreuz befreit wurden, so werden wir durch das Entfalten dieses Banners, das mir der Christenheit Erquickung bedeutet, von Spaltung, Krieg und Bosheit befreit werden, das abtrünnige Volk aber von seiner Untreue. Kommet Ihr so, dann werdet Ihr die Umwandlung der Kirche erlangen. Pflanzet ihr das Herz der glühenden Liebe wieder ein, das sie verloren hat! So viel Blut ist ihr ausgesogen worden durch nimmersatte Fresser, daß sie ganz bleich geworden. Aber ermannet Euch und kommet, o Vater! Lasset nicht länger warten die Diener Gottes, welche in Sehnsucht verschmachten! Auch ich Arme und Elende kann nicht länger warten. Das Leben erscheint mir langsames Sterben, da ich solche Verhöhnung Gottes erblicke. Lasset Euch nicht vom Frieden abhalten durch die Vorgänge (Aufstand) in Bologna, sondern kommet. Ich sage Euch: reißende Wölfe werden den Kopf in Euren Schoß legen gleich süßen Lämmern und Euch, o Vater, um Erbarmen anflehen[1].“

Diejenigen, die dem Papst hauptsächlich Widerstand leisteten, waren die Kardinäle. An ihnen lag es zum größten Teile, daß

[1] Tommaseo-Misciattelli, Lettere di S. Caterina III. (Siena 1913) 244 ss. Vgl. Reumont, Briefe heil. Italiener (Freiburg i. Br. 1877), 23 ff.

sich die Hoffnungen, welche die hl. Katharina an die Rückkehr der Päpste nach Rom knüpfte, nicht erfüllten. Sie trugen auch viel Schuld daran, daß trotz der Bemühungen einzelner Päpste eine größere Reform der Kirche in Avignon nicht zustande kommen konnte. Welcher Geist in ihrem Kollegium wohnte, zeigt die Wahlkapitulation, die sie im Jahre 1352 aufstellten. Sie ging darauf aus, den Papst ihrer Herrschaft zu unterwerfen und vor allem ihre Einkommen nicht schmälern zu lassen. Damals wiesen die Kardinäle in dem nach dem Tode Klemens' VI. stattfindenden Konklave den vorgeschlagenen frommen General der Kartäuser Jean Birel zurück, um an ihm nicht einen zweiten Petrus von Morone zu erleben, und verpflichteten sich dann alle eidlich zu folgendem Programm: In keinem Falle sollte die Zahl der Kardinäle 20 übersteigen. Der zukünftige Papst sollte keine neuen Kardinäle ernennen, bevor die Zahl der alten auf 16 zurückgegangen wäre. Ohne die Zustimmung der Kardinäle sollte er keinen Kardinal ernennen können, noch ihn absetzen, noch über ihn den Bann verhängen, noch ihm das Stimmrecht nehmen, noch seine Güter bei seinem Leben oder nach seinem Tode mit Beschlag belegen dürfen. Eine Zwei-Drittel Mehrheit des Kollegiums sei notwendig für die Auswahl und Absetzung der hohen Hofwürdenträger, um Provinzen, Städte und Schlösser der römischen Kirche zu veräußern, als Lehen auszugeben oder zu verpachten. Niemals sollte das Amt eines Hofmarschalls oder eines Rektors der Länder der Kirche in die Hände eines Verwandten des regierenden Papstes kommen. Die Zustimmung des Kollegiums wurde auch verlangt, um mit Fürsten Verträge abzuschließen, ihnen Zehnten zu bewilligen, dem Klerus Steuern zugunsten der apostolischen Kammer aufzulegen. Die päpstliche Kammer habe die Hälfte ihrer Einnahmen der Kammer der Kardinäle abzugeben.

Diese Wahlkapitulation wurde von dem Gewählten, Innocenz VI., zwar sogleich aufgehoben, da sie im Widerspruch stünde mit den Dekretalen Gregors X. und Klemens' V., die den Kardinälen untersagten, sich mit andern Dingen als mit der Wahl zu befassen. Aber die Machttendenzen der Kardinäle blieben. Denn darauf kam es ihnen an, nicht auf eine Reform der Kirche. So wurden sie auch von den Fürsten beurteilt, die sich große Mühe gaben, einzelne von ihnen zu gewinnen, und sie dafür bezahlten. In der Regel vertraten sie die Interessen der Nation, der sie angehörten, was nicht zu verwundern war, da sie ja meist unter diesem Gesichtspunkte ernannt wurden. Besonders der König von Frankreich legte das größte Gewicht darauf, seine Getreuen im Kardinalskolleg unterzubringen und durch sie, als der Kampf mit England ausbrach, die Politik der Kurie für Frankreich festzulegen. Von 134 Kardinälen, die durch die 7 Avignoner Päpste ernannt wurden, waren 13 Italiener, 5 Spanier, 2 Engländer, 1 Genfer und 113 Franzosen. Das zeigte

deutlich, daß die Kurie ganz in dem Kielwasser der französischen Politik sich bewegte. Wenn kein einziger Deutscher sich unter den Kardinälen befand, so verstehen wir auch, warum es zu keiner Verständigung mit Ludwig dem Bayern kommen konnte. Als Diplomaten, als Feldherren — denken wir besonders an Albornoz, den Wiedereroberer des Kirchenstaates — haben einige wohl eine Rolle gespielt; vor allem aber waren sie Juristen, die die Welt nahmen, wie sie war, und an ihren Ehren und Genüssen reichlichen Anteil haben wollten.

Ihre Würde wollten sie besonders durch einen glänzenden Hofhalt zum Ausdruck bringen, und gern ließen sie sich einen Schwarm von Klienten nachlaufen, unter denen auch Künstler, Dichter und Gelehrte nicht fehlen durften. Auch Petrarca gehörte zeitweise zu letzteren. Das hielt ihn nicht ab, den in ihrem Reichtum strotzenden Kardinälen in seiner geschraubten Redeweise das strenge Armutsideal der Franziskaner vorzuhalten oder von ihnen wie Hieronymus einst von römischen Priestern zu sprechen[1]. Dem Kardinal Elias Talleyrand schrieb er im Jahre 1352 unter anderm: „Wenn du auf deinem mit Kleinodien bedeckten Zelter sitzest, denke an das Eselein des Herrn und an die aufgeriebenen Füße der Apostel; wenn du das kostbare rote Käppchen dir auf das Haupt setzest, an die Dornenkrone des Herrn; wenn du auf goldenem Bette ruhst, an Christi und dein eigenes Grab[2]."

Wie umfangreich der Hofhalt der Kardinäle werden konnte, ersehen wir daraus, daß im Jahre 1321 der Kardinal Bernard de Garves dafür 51 Häuser brauchte. Ein anderer Kardinal hatte, um seine Pferde bei der Rückkehr Urbans V. nach Rom unterzubringen, daselbst 10 Ställe notwendig, von denen fünf Platz boten für 39 Pferde.

Um so leben zu können, bedurften die Kardinäle hoher Einkünfte. Diese flossen ihnen aus den Servitia communia zu, den Abgaben, die Bischöfe und Äbte bei ihrer Ernennung, Bestätigung ihrer Wahl, ihrer Konsekration oder ihrer Übertragung auf einen anderen Sitz zu zahlen hatten. Durch einen Erlaß Nikolaus' IV. vom Jahre 1289 hatten die Kardinäle das Anrecht auf die Hälfte der eingegangenen Summen. Ebenso war es mit den Abgaben, zu denen die Bischöfe bei ihren pflichtmäßigen Besuchen an der Kurie (visitationes ad limina) gehalten waren, mit den großen und kleinen Zinsen, die der Kirche zukamen, unter denen die wichtigsten die Zinse der Lehnsreiche Neapel, Sizilien, Aragonien waren. Außerdem empfingen sie von den Päpsten bedeutende Gratifikationen bei deren Wahl und Krönung. Diese Geschenke schwankten bei den Wahlen von Johannes XXII. bis Urban V. zwischen 40 000 bis

[1] Vgl. Bd. I, S. 87 f. De Sade, Mémoires de Pétrarque II (Amsterd. 1764) 95.

[2] Epp. de rebus familiaribus XIV, 1. (Fracassetti II, 275.)

100 000 Goldgulden, die unter die Kardinäle verteilt wurden, so daß auf jeden Wähler 2 000 bis 5 000 Goldgulden, etwa 120 000 bis 300 000 schweizerische Franken heutigen Werts kamen[1].

Das alles genügte aber den Kardinälen noch nicht, und sie vor allem waren darauf bedacht, sich einträgliche Pfründen zu verschaffen, deren Kumulation ihnen gestattet war. Wie große Vermögen sie erwerben konnten, läßt sich bisweilen aus ihren Testamenten feststellen, in denen sie aber auch manches für fromme Stiftungen bestimmten. Wiederholt machte der Papst bei ihnen Anleihen.

Das Beispiel, das sie mit ihrem üppigen Leben gaben, wirkte auf alle Kurialen, auf den ganzen päpstlichen Hof mit seiner zahlreichen Dienerschaft. Der päpstliche Hof umfaßte 300—400 Personen, die vom Papste ihren Unterhalt bekamen, dazu Geschenke erwarteten und sich umschauten, ob von dem Gelde, das in Avignon zusammenfloß, oder den Pfründen, die vergeben wurden, nicht etwas noch ihnen zukäme. Alvarez Pelayo berichtet in der Schrift „Von der Klage der Kirche": „So oft ich die Gemächer der päpstlichen Hofgeistlichkeit betrat, fand ich dort Geldmakler und Geistliche mit Zählen und Wägen der in Haufen liegenden Gulden beschäftigt[2]". An einer anderen Stelle berichtet er ebenfalls als Augenzeuge, wie die Bediensteten der Kurie keinen Weg unbenützt ließen, um sich zu bereichern, wie keine Audienz, keine Expedition ohne Geld zu erlangen war, wie man sich sogar die Erlaubnis zur Weihe durch Geschenke aller Art zu erlangen suchen mußte[3].

Jüngst kam ein Brief zum Vorschein, in dem der Erzbischof Balduin von Trier von einem Korrespondenten aus Avignon unterrichtet wird, wie er sich zu verhalten habe, wenn er an den päpstlichen Hof käme. Der Brief ist in den Jahren 1310/11 geschrieben. Da wird gesagt, daß der Erzbischof, wenn er vom Papst zum Essen eingeladen werde, drei oder vier Junker mitnehmen solle, die in einem Korbe Servietten, Messer, Salz, einen Krug und Becher mitzubringen hätten, aber sehr darauf achten sollten, daß sie nach dem Essen alles schnell wieder einpackten, denn wenn sie das nicht täten, würden die päpstlichen Junker ihre Hände darauf legen und es an sich nehmen. Man könnte es dann nicht gut zurückfordern[4].

Besonders hoch waren die Summen, die in Avignon für die Bekleidung ausgegeben wurden. Darin zeigte sich in dieser Zeit gern der Luxus. Man zahlte viel für seltene und kostbare Stoffe, namentlich auch für Pelze, deren Gebrauch den Rittern, Kammerherren und Damen des Hofes vorbehalten war. Klemens VI. liebte

[1] Baumgarten, Wahlgeschenke. Römische Quartalschrift XXII (1908) 36 ff.
[2] Alv. Pelagius, De planctu II art. 7.
[3] Alv. Pelagius II art. 15.
[4] Stengel, Nova Alamanniae (Berlin 1921) Nr. 83.

sehr glänzende Kleidung und üppige Feste, und was da bisweilen von den Festen uns beschrieben wird, zeigt ein Hinauswerfen des Geldes und einen Mangel an Rücksicht auf das kirchlichen Würdenträgern gebotene Maß, daß man die Kritik, die daran geübt wurde, wohl versteht. Eine päpstliche Krönungsfeier kostete damals ungefähr 10 000 Florentiner = 700 000 Franken, das Krönungsessen allein 4 000 Florentiner = 280 000 Franken[1]. Der päpstliche Hof wollte die Theorie von der weltlichen Überordnung des Papstes über alle Machthaber der Erde auch äußerlich zum Ausdruck bringen. Er wollte auch als der reichste und glänzendste erscheinen. Tatsächlich übertraf er auch in seinem Glanz und Luxus alle weltlichen Höfe der Zeit und zeigte durch die Einführung der Geldbesoldung in der wirtschaftlichen Entwicklung einen Fortschritt, dem die anderen Höfe erst allmählich folgen sollten. Wenn Kunsthistoriker an diesem Glanz ihre Freude haben, der weithin Südfrankreich überstrahlte und dort vielfach materiellen Wohlstand förderte, auch Anregung für Kunst und Wissenschaft damit verband, so kann man das ja verstehen. Aber vom kirchlichen Standpunkte aus war dieses Schwelgen in der Rhonestadt zweifelsohne zu bedauern. Viele, die diese Üppigkeit in Verbindung mit dem geschäftigen Treiben in den Bankstuben von Avignon sahen und die bitteren Gefühle teilten, welche die päpstlichen Geldsammler und die Pfründenjäger in der Christenheit hervorriefen, konnten diesen Wetteifer des päpstlichen Hofes mit dem steigenden Luxus und Weltgenuß der Zeit nicht gutheißen und mußten mit großer Besorgnis in die Zukunft schauen.

Nicht nur in Italien und Rom, wo man die Abwesenheit der Päpste am schmerzlichsten empfand, hat man die Zeit der Residenz der Päpste in Avignon mit den herbsten Worten verurteilt. Die fast 70 Jahre, in denen die Päpste sich in Avignon aufhielten, verglich man mit dem Exil der Juden in Babylon und bezeichnete sie somit als die Zeit der babylonischen Gefangenschaft der Päpste. Als das schlimmste sah man die Verweltlichung der Kirche an, die immer wieder festgestellte Tatsache, daß das Geld die Kurie und die Kirche beherrsche.

Im Oktober 1372 traten die Stifte und Abteien von Köln zusammen, um gegen die von Papst Gregor XI. beabsichtigte Zehntenforderung zu protestieren. Sie wiesen auf die allgemeine Verstimmung, die gegen den Hof in Avignon herrschte. Der Hl. Stuhl und der apostolische Name, die immer in ihren Gegenden hoch verehrt wurden, seien in solche Verachtung gekommen, daß der katholische Glaube vielfach als gefährdet anzusehen sei. Die Laien äußerten sich verächtlich über die Kirche, weil sie, anders als früher, fast niemals Prediger oder Verbesserer des Lebens aussende. Statt

[1] Guidi, La coronazione d'Innocenzo VI. in Papsttum u. Kaisertum (Festgabe Kehr, München 1926) 578.

ihrer kämen prunkende, nur auf eigenen Vorteil bedachte Geldeintreiber. So weit sei es gekommen, daß die wenigsten mehr als dem Namen nach Christen seien[1]. Will man diese Klagen als interessiert ansehen, so kann man daneben auf die Äußerungen des Alvarez Pelayo und der hl. Katharina von Siena hinweisen, die alles das nur bestätigen und bei denen ein anderes Interesse als der Eifer für die Reinheit der Kirche und die Erhebung des Papsttums keineswegs vorhanden war.

Die Kurie schien willenlos dem Zuge der Zeit zu folgen, vornehmlich das Bestreben zu zeigen, an der Spitze zu stehen bei dem Genuß dessen, was die Steigerung der materiellen Kultur einbrachte. Es ist eine geringe Entschuldigung, wenn man sagt, daß damals infolge des gesteigerten Handels, des zunehmenden Geldverkehrs der Wohlstand und die Lebenshaltung sich allgemein hob, der Luxus und die Schwelgerei sich überall zeigten. Das empfand man doch allgemein, daß die Kirche nicht dem Zuge der Zeit zu folgen hatte, daß sie an diese Welt nicht gebunden sein sollte. Eben die Klagen und Beschwerden, die von allen Seiten widerhallten, sind ein Beweis dafür, wie lebhaft man das fühlte. Der Beruf der Kirche und ihrer Oberleitung am ersten wäre es gewesen, den Zug der Zeit zu hemmen, zu erkennen, daß sie nicht schlechtweg darin aufgehen durfte, sich den Kulturverhältnissen ohne weiteres anzupassen, sondern sie regeln sollte. Nicht an der Spitze der weltlichen Kultur zu stehen und in weltlicher Art zu herrschen, zu glänzen und zu genießen, war der Beruf des Papsttums. Man sieht wohl, wie einzelne Päpste das erkannten und für ihre Person dem Zuge der Zeit zu widerstehen suchten. Auch in den hohen kirchlichen Stellungen fehlte es nicht an Männern, die für die höhere kirchliche Mission Verständnis hatten und das in ihrer Person erkennen ließen. Der schon öfter genannte Alvarez Pelayo konnte dem Kardinallegaten Martin, der arm nach Dänemark gegangen war, das rühmende Zeugnis ausstellen, daß er von da wieder arm zurückgekehrt war, und von dem Legaten Gaufridus, der nach Aquitanien geschickt wurde, berichtet er, daß er sich selbst für seine Ernährung die Fische kaufte und sogar hölzerne Schüsseln nicht annahm. Aber das waren Ausnahmen. An dem Geiste, der in Avignon und in der Kirche herrschte, wurde nichts Wesentliches geändert.

Katharina von Siena, die im Juni 1376 Avignon besucht hatte, konnte mit ihrem unerhörten Freimut vor Gregor XI. in Avignon sagen, daß sie am päpstlichen Hofe, der ein Paradies heiliger Tugenden sein sollte, den Lastergeruch der Hölle finde[2]. Ihre flammenden Worte hatten es endlich zuwege gebracht, daß Gregor XI., allen Widerständen zum Trotz, Avignon verließ und nach Rom zu-

[1] Lacomblet, Urkundenbuch des Niederrheins III (Düsseldorf 1853), 627 ff.

[2] A. SS. April III, 891.

sehr glänzende Kleidung und üppige Feste, und was da bisweilen von den Festen uns beschrieben wird, zeigt ein Hinauswerfen des Geldes und einen Mangel an Rücksicht auf das kirchlichen Würdenträgern gebotene Maß, daß man die Kritik, die daran geübt wurde, wohl versteht. Eine päpstliche Krönungsfeier kostete damals ungefähr 10 000 Florentiner = 700 000 Franken, das Krönungsessen allein 4 000 Florentiner = 280 000 Franken[1]. Der päpstliche Hof wollte die Theorie von der weltlichen Überordnung des Papstes über alle Machthaber der Erde auch äußerlich zum Ausdruck bringen. Er wollte auch als der reichste und glänzendste erscheinen. Tatsächlich übertraf er auch in seinem Glanz und Luxus alle weltlichen Höfe der Zeit und zeigte durch die Einführung der Geldbesoldung in der wirtschaftlichen Entwicklung einen Fortschritt, dem die anderen Höfe erst allmählich folgen sollten. Wenn Kunsthistoriker an diesem Glanz ihre Freude haben, der weithin Südfrankreich überstrahlte und dort vielfach materiellen Wohlstand förderte, auch Anregung für Kunst und Wissenschaft damit verband, so kann man das ja verstehen. Aber vom kirchlichen Standpunkte aus war dieses Schwelgen in der Rhonestadt zweifelsohne zu bedauern. Viele, die diese Üppigkeit in Verbindung mit dem geschäftigen Treiben in den Bankstuben von Avignon sahen und die bitteren Gefühle teilten, welche die päpstlichen Geldsammler und die Pfründenjäger in der Christenheit hervorriefen, konnten diesen Wetteifer des päpstlichen Hofes mit dem steigenden Luxus und Weltgenuß der Zeit nicht gutheißen und mußten mit großer Besorgnis in die Zukunft schauen.

Nicht nur in Italien und Rom, wo man die Abwesenheit der Päpste am schmerzlichsten empfand, hat man die Zeit der Residenz der Päpste in Avignon mit den herbsten Worten verurteilt. Die fast 70 Jahre, in denen die Päpste sich in Avignon aufhielten, verglich man mit dem Exil der Juden in Babylon und bezeichnete sie somit als die Zeit der babylonischen Gefangenschaft der Päpste. Als das schlimmste sah man die Verweltlichung der Kirche an, die immer wieder festgestellte Tatsache, daß das Geld die Kurie und die Kirche beherrsche.

Im Oktober 1372 traten die Stifte und Abteien von Köln zusammen, um gegen die von Papst Gregor XI. beabsichtigte Zehntenforderung zu protestieren. Sie wiesen auf die allgemeine Verstimmung, die gegen den Hof in Avignon herrschte. Der Hl. Stuhl und der apostolische Name, die immer in ihren Gegenden hoch verehrt wurden, seien in solche Verachtung gekommen, daß der katholische Glaube vielfach als gefährdet anzusehen sei. Die Laien äußerten sich verächtlich über die Kirche, weil sie, anders als früher, fast niemals Prediger oder Verbesserer des Lebens aussende. Statt

[1] Guidi, La coronazione d'Innocenzo VI. in Papsttum u. Kaisertum (Festgabe Kehr, München 1926) 578.

ihrer kämen prunkende, nur auf eigenen Vorteil bedachte Geldeintreiber. So weit sei es gekommen, daß die wenigsten mehr als dem Namen nach Christen seien[1]. Will man diese Klagen als interessiert ansehen, so kann man daneben auf die Äußerungen des Alvarez Pelayo und der hl. Katharina von Siena hinweisen, die alles das nur bestätigen und bei denen ein anderes Interesse als der Eifer für die Reinheit der Kirche und die Erhebung des Papsttums keineswegs vorhanden war.

Die Kurie schien willenlos dem Zuge der Zeit zu folgen, vornehmlich das Bestreben zu zeigen, an der Spitze zu stehen bei dem Genuß dessen, was die Steigerung der materiellen Kultur einbrachte. Es ist eine geringe Entschuldigung, wenn man sagt, daß damals infolge des gesteigerten Handels, des zunehmenden Geldverkehrs der Wohlstand und die Lebenshaltung sich allgemein hob, der Luxus und die Schwelgerei sich überall zeigten. Das empfand man doch allgemein, daß die Kirche nicht dem Zuge der Zeit zu folgen hatte, daß sie an diese Welt nicht gebunden sein sollte. Eben die Klagen und Beschwerden, die von allen Seiten widerhallten, sind ein Beweis dafür, wie lebhaft man das fühlte. Der Beruf der Kirche und ihrer Oberleitung am ersten wäre es gewesen, den Zug der Zeit zu hemmen, zu erkennen, daß sie nicht schlechtweg darin aufgehen durfte, sich den Kulturverhältnissen ohne weiteres anzupassen, sondern sie regeln sollte. Nicht an der Spitze der weltlichen Kultur zu stehen und in weltlicher Art zu herrschen, zu glänzen und zu genießen, war der Beruf des Papsttums. Man sieht wohl, wie einzelne Päpste das erkannten und für ihre Person dem Zuge der Zeit zu widerstehen suchten. Auch in den hohen kirchlichen Stellungen fehlte es nicht an Männern, die für die höhere kirchliche Mission Verständnis hatten und das in ihrer Person erkennen ließen. Der schon öfter genannte Alvarez Pelayo konnte dem Kardinallegaten Martin, der arm nach Dänemark gegangen war, das rühmende Zeugnis ausstellen, daß er von da wieder arm zurückgekehrt war, und von dem Legaten Gaufridus, der nach Aquitanien geschickt wurde, berichtet er, daß er sich selbst für seine Ernährung die Fische kaufte und sogar hölzerne Schüsseln nicht annahm. Aber das waren Ausnahmen. An dem Geiste, der in Avignon und in der Kirche herrschte, wurde nichts Wesentliches geändert.

Katharina von Siena, die im Juni 1376 Avignon besucht hatte, konnte mit ihrem unerhörten Freimut vor Gregor XI. in Avignon sagen, daß sie am päpstlichen Hofe, der ein Paradies heiliger Tugenden sein sollte, den Lastergeruch der Hölle finde[2]. Ihre flammenden Worte hatten es endlich zuwege gebracht, daß Gregor XI., allen Widerständen zum Trotz, Avignon verließ und nach Rom zu-

[1] Lacomblet, Urkundenbuch des Niederrheins III (Düsseldorf 1853), 627 ff.
[2] A. SS. April III, 891.

das Wort im Konsistorium ergriffen, rief er zu: „Ihr schwätzt töricht," den Kardinal von Amiens, der am französischen Hof großen Einfluß hatte, bezeichnete er als Schuft[1].

Katharina von Siena, die, gleich den Propheten des Alten Testamentes, das Papsttum in seinen Geschicken mit ihren Warnungen, Tadeln, Erwartungen und Mahnungen begleitete, schrieb mit zartester Besorgnis an Urban VI.: „Heiligster Vater, tuet Eure Sache im stillen und mit Maß, nicht ohne Maß, — denn das Maßlose verdirbt viel mehr, als es bessert — und mit Wohlwollen und mit ruhigem Herzen . . . Es soll eine sehr große Gnade für Euch sein, solche um Euch zu haben, die Euch helfen, die Dinge zu erkennen und das fernzuhalten, was zu Eurer Herabsetzung und zum Schaden der Seele werden könnte. Mäßigt ein wenig aus Liebe zum gekreuzigten Heiland jene plötzlichen Bewegungen, zu denen die Natur Euch treibt! Mit heiliger Tugend kämpft gegen Euer Naturell[2]!"

Aber Urban brachte es nicht fertig, diesen weisen Mahnungen zu folgen. So konnte es nicht fehlen, daß sich gegen ihn unter den Kardinälen eine Opposition bildete, die zu allem entschlossen war. Bald zeigte es sich, welche Triebfedern auf sie wirkten. Urban half ihr, sich zu organisieren, indem er vor mehreren französischen Kardinälen mit der Äußerung herausfuhr, er wolle ihnen so viele römische und italienische Kollegen zugesellen, daß deren Zahl die ihrige übersteige. Es wird durch einen Augenzeugen berichtet, daß der Kardinal Robert von Genf dabei erblaßte und das Gemach verließ. Er schmiedete nun mit anderen französischen Kardinälen eine Gruppe zusammen, die für die politischen Absichten des französischen Königs Karl V. arbeitete, der es nicht verwinden konnte, daß das Papsttum sich dem Einfluß Frankreichs entziehen wollte. Dreizehn in Anagni versammelte Kardinäle erklärten die Wahl Urbans für ungültig, weil durch Aufruhr und Tumult vom römischen Volke erzwungen, und sprachen die Erledigung des päpstlichen Stuhles aus. Davon wählten sie am 20. September 1378 an Stelle Urbans den Kardinal Robert von Genf, der sich Klemens VII. nannte.

Die Kardinäle gaben damit den Anlaß zu der schlimmsten Krise, welche die Kirche je durchmachte, zu dem großen päpstlichen Schisma, das die Christenheit von 1378—1417 entzweite. Bitter tadelte die hl. Katharina von Siena, die wohl begriff, was jetzt kommen sollte, die drei von Urban abgefallenen italienischen Kardinäle: „Ihr habt uns verkündet gemäß der Wahrheit, daß Urban ordentlich gewählt sei. Nun habt Ihr den Rücken gekehrt, wie feige Ritter . . . Ich sage Euch, daß Ihr übel gehandelt habt, Ihr und der Gegenpapst. Ich kann sagen, daß man ein Glied des

[1] Hefele-Leclercq, Hist. des conciles VI, 2 p. 1065 s., 1055 n. 1.
[2] Tommaseo-Misciattelli, Lettere V, 310.

Teufels gewählt hat. Wenn Klemens ein Glied Christi gewesen wäre, hätte er es vorgezogen, eher zu sterben, als zu einem so großen Übel beizutragen, weil er die Wahrheit gleich uns kennt und sich mit seiner Unwissenheit nicht entschuldigen kann[1]."

Die Verwirrung wurde besonders deshalb so heillos, weil die Entscheidung über die Frage, welchen Papst man anerkennen solle, von den Mächten meist nach politischen Gesichtspunkten getroffen wurde. So wurde das Papsttum der Zankapfel, um den sich die eifersüchtigen Nationen stritten, und seine Autorität sank mit außerordentlicher Schnelligkeit. Frankreich stand ganz auf der Seite Klemens' VII., wobei die Pariser Universität freilich erst nach einigem Zaudern folgte. Dem Beispiel Frankreichs schloß sich das mit ihm immer verbündete Schottland an, dazu Spanien, Dänemark und Norwegen. Zu Urban VI. hielt außer Mittel- und Norditalien, wo der Einfluß der hl. Katharina von Siena sehr ins Gewicht fiel, England, der stete Feind Frankreichs in dieser Zeit, der größere Teil von Deutschland, Ludwig Anjou, der König von Ungarn und Polen, der deutsche Ordensstaat und auch Schweden.

Urban erleichterte den Anschluß an seine Person keineswegs. Er verbiß sich in einen Kampf mit Neapel, wo er die leidenschaftliche Königin Johanna I., eine Anhängerin Klemens' VII., zu verdrängen suchte durch ihren Vetter Karl von Durazzo, mit dem er sich aber schließlich selbst überwarf. Er geriet mit seinen eigenen Kardinälen durch seinen Starrsinn in einen das höchste Ärgernis erregenden Streit. Es kam so weit, daß unter seinen Kardinälen die Überzeugung um sich griff, man habe es mit einem nicht ganz zurechnungsfähigen Papst zu tun. Einige von ihnen ließen sich ein Rechtsgutachten ausstellen, welches besagte, daß man einen Papst, der nicht regierungsfähig wäre, unter Kuratel stellen könne. Daraufhin beschlossen sie, sich der Person Urbans zu bemächtigen. Urban kam ihnen zuvor, ließ die Verschworenen einkerkern, foltern und später hinrichten. Die anderen Kardinäle, erschreckt durch dieses grausame Verfahren, verließen ihn. Niemand trauerte, als Urban am 15. Oktober 1389 starb.

Immer schwerer wurde es für gerecht Denkende, sich über die Legitimitätsfrage ein Urteil zu bilden. Alle Kardinäle, die Urban gewählt, hatten sich von ihm losgesagt. Beide Parteien konnten auf heilige Personen in ihrem Lager hinweisen. Die hl. Katharina von Siena auf der Seite Urbans VI. haben wir schon kennen gelernt. Sie starb tief bekümmert am 29. April 1380. Auf der Seite Klemens' VII. sehen wir den heiligen Dominikaner Vincenz Ferrer aus Valencia, der eine Zeitlang in Avignon weilte, dann als Bußprediger umherzog, und den seligen Petrus von Luxemburg, der mit 17 Jahren Bischof von Metz wurde und mit 19 Jahren starb. Bei der Schwierigkeit, sich über die Legitimität klar zu werden, schloß man sich

[1] Tommaseo-Misciattelli, Lettere IV, 374, 378.

demjenigen an, von dem man etwas zu erhalten hoffte. Wenn in einem Bistum oder einer Abtei eine Parteiung ausbrach, so hing die eine Partei diesem, die andere jenem Papste an. Eine allgemeine Anarchie drohte in der Kirche einzureißen, zumal man gar nicht absah, wie der Spaltung ein Ende bereitet werden könnte. Nach dem Tode Urbans wählten 14 Kardinäle seiner Obedienz einen neuen römischen Papst, Bonifaz IX. (1389—1404) aus Neapel, gegen den, von seinem Nepotismus abgesehen, nichts einzuwenden war. Auf ihn folgte Innocenz VII. (1404—1406), einst Professor der Jurisprudenz in Perugia und Padua. Dessen Nachfolger wurde der aus venezianischem Adelsgeschlecht stammende Gregor XII. (1406—1415). Klemens VII. auf der andern Seite, der seine Residenz wieder in Avignon nahm, hatte einen Nachfolger seit 1394 in dem aus Aragonien stammenden Kanonisten Petrus de Luna, der sich als Papst Benedikt XIII. nannte.

Der Streit der sich einander befehdenden Parteien erniedrigte die kirchliche Autorität vollends, die schon infolge der Reformbedürftigkeit der Geistlichkeit tief genug gesunken war. Immer bitterer wurden die Vorwürfe, die man dem Klerus machte. Den Waldensern und verwandten Häretikern war es leicht, neue Verbreitung zu finden, die besonders im Osten Deutschlands wahrzunehmen ist. Mehr denn je erwartete man das Schlimmste, das Kommen des Antichrists und das Weltende.

Alte Prophezeiungen, die an den Namen des Joachim von Fiore anknüpften, fanden gern Aufnahme. Sie stellte 1386 unter dem Namen des Eremiten Telesphorus ein Verfasser zusammen, dessen Kompilation, in einigen zwanzig Handschriften verbreitet, großen Eindruck gemacht haben muß. Das beweisen die Miniaturen, mit denen sie meist geschmückt sind. In schärfsten Ausdrücken wird hier von den Sünden des Klerus, von der Verkommenheit der Mönche gesprochen. Dann gipfeln die Prophezeiungen in der erneuten Voraussage eines Engelpapstes und zweier Nachfolger, die dem Antichrist vorausgehen würden. Der Engelpapst werde alles reformieren, der Klerus werde auf seinen weltlichen Besitz verzichten, und ein allgemeines Konzil werde bestimmen, daß die Geistlichen sich mit bescheidenem Lebensunterhalt und einfacher Kleidung begnügen sollten. Zugleich aber werde der Engelpapst eine politische Mission erfüllen. An Stelle des deutschen Kaisers, der die falschen Päpste beschützt habe, werde er einen französischen König Karl mit der Dornenkrone krönen. Daran ersehen wir, wie diese Schrift wieder in den Streit um die Kaiserwürde einmündet, der in der Form von Prophezeiungen geführt wurde. Bei dem Reformprogramm, das hier dargelegt war, treten uns wieder die Hoffnungen der Spiritualen entgegen mit ihrem Wunsch, daß dem Klerus alle Reichtümer und weltlichen Herrschaften genommen würden wegen des Mißbrauchs, der damit

getrieben wurde. Der Wiener Professor Heinrich von Langenstein, der die der Kirche damals drohenden Gefahren wohl erkannte, wies 1393 in seiner gegen Telesphorus gerichteten Schrift diese Forderung damit zurück, daß er sagte, wer die Beraubung der Geistlichkeit mit dem Mißbrauch begründe, der müsse dann auch den Laien ihr Gut nehmen lassen, da sie von ihrem Reichtum meist einen noch schlechteren Gebrauch machten als die Geistlichen. Wenn man aber mit Telesphorus die alten Orden berauben und vernichten wolle, so werde man damit die Kirche nicht reformieren, sondern ruinieren[1].

Noch manche andere Schriftsteller gingen wie Telesphorus darauf aus, das Jahr des Weltunterganges mit irgendwelchen Argumenten auszuklügeln. Das Jahr 1400 fand den meisten Anklang. So setzten sich in Erwartung des Weltunterganges wieder Scharen von Büßern in Bewegung. Sie kamen aus England oder Schottland, aus Spanien und Frankreich und zogen nach Rom. In Italien schlossen sich ihnen immer größer werdende Massen an. Großes Aufsehen erregte ihre Kleidung. In weißen, langen Leinengewändern, die die ganze Gestalt vermummten, auch das Gesicht größtenteils verhüllten, kamen sie einher, Männer und Frauen, Geistliche und Laien, Vornehme und Geringe. Man nannte sie die Weißen, Albati, Dealbati. In Rom wollten sie im Jahre 1400 den Jubelablaß gewinnen, konnten ihn freilich nicht erhalten, da ein solcher von Urban VI. und Bonifaz IX. schon für das Jahr 1390 bestimmt war, in welchem Jahre bereits viele Massen von Pilgern aus den Ländern der römischen Obedienz nach Rom gekommen waren. Die Pilger, welche 1399 Rom nahten, kamen aus der Avignonischen Obedienz und zeigten durch die Überwindung der Schwierigkeiten, die man ihnen in den Weg legte, wie Rom immer noch fromme Beter auch aus diesen Gegenden anzog. Die weißen Büßer stifteten viel Gutes durch den Friedensgedanken, den sie überallhin verbreiteten und mit dem sie manche Versöhnung herbeiführten, vielen Gefangenen die Freiheit verschafften. Aber zuletzt mischte sich in ihr Gebahren auch Betrug und Aberglauben.

Davon waren in seltenem Maße frei die Geißlerscharen, die den spanischen Bußprediger Vincenz Ferrer begleiteten. Dieser fromme Dominikaner war eine Zeitlang Beichtvater Benedikts XIII. gewesen, durch diesen geschützt gegen den Inquisitor Nikolaus Eymerich, seinen Ordensbruder, der gegen ihn wegen einer verunglückten Predigt über Judas Iskariot einen Prozeß anstrengte. Dann verließ er, innerem Rufe folgend, im November 1399 Avignon, um eine zehnjährige Predigtwanderung in Frankreich, der Westschweiz, Ober-Italien und Spanien anzutreten, wobei er mit tiefem Ernste von dem Weltende und dem Antichrist predigte, der bald

[1] Pez, Thesaurus anecdot. nov. I, 2 (Aug. Vindelic. 1721) c. 530, 534 s.

kommen werde, weil der große Abfall von Kirche und Kaisertum da sei. Der Eindruck, den er machte, wirkte lange nach, so daß man später auf ihn falsche Antichrist-Traktate übertrug, die der Welt den Untergang darlegen sollten, aber die Figur des ernsten, gewissenhaften Bußpredigers entstellten, dem es wirklich nur auf die innere Umwandlung seiner Zuhörer in dieser heillosen Verwirrung ankam[1].

Es fehlte nicht an Bemühungen, um der Verwirrung ein Ende zu bereiten. Vor allem interessierte sich dafür die Pariser Universität, die unter dem Schisma schwer litt. Im Jahre 1394 forderte sie alle ihre Angehörigen auf, schriftliche Gutachten über die Art, wie das Schisma beendigt werden könnte, einzureichen. Viele tausend solcher Gutachten sollen eingeliefert worden sein. Unter den Vorschlägen, die eine Kommission zu sichten hatte, waren in der Hauptsache drei Vorschläge vertreten: 1. Beide Päpste sollten zurücktreten. 2. Eine von beiden Päpsten gewählte Kommission sollte entscheiden. 3. Die Entscheidung sollte einem allgemeinen Konzil übertragen werden. Die Universität riet dazu, daß, dem ersten Vorschlag entsprechend, beide Päpste abdankten und dann durch eine neue Wahl der Kirche ein allgemein anerkannter Papst gegeben werde. Als man diesen Vorschlag verwirklichen wollte, machte man aber die Zerrissenheit nur noch größer.

Die Kardinäle der römischen Obedienz hatten sich in dem Konklave, das nach dem Tode Innocenz' VII. zusammentrat, verpflichtet, daß derjenige von ihnen, der zum Papste gewählt werde, auf die päpstliche Würde Verzicht leisten sollte, wenn der Gegenpapst ebenso verzichte oder sterbe. Gregor XII., der aus dem Konklave hervorging, wurde gedrängt, diese Verpflichtung auszuführen. Ebenso drang man auf der andern Seite in Benedikt XIII., das gleiche zu tun. Aber beiden war es mit einer Verständigung nicht Ernst. In Savona sollten die beiden Päpste zusammenkommen. Benedikt XIII. ging bis Porto Venere bei Spezzia. Gregor XII., den die Sorge um seine Verwandten hemmte, kam bis Lucca. Nur eine Tagereise waren beide noch voneinander entfernt. Da weigerte sich Gregor weiter zu gehen, und auch Benedikt kehrte wieder um. Nun aber trennten sich die Kardinäle zu einem Teil von ihren Päpsten. Von den Kardinälen Gregors begaben sich sieben nach Pisa, appellierten an ein allgemeines Konzil und forderten die Fürsten der Christenheit zu Unionsverhandlungen auf. Mit ihnen vereinten sich die von Benedikt abgefallenen Kardinäle, nachdem Frankreich Benedikt seine Obedienz entzogen hatte. Das von der neuen Kardinalspartei berufene Konzil fand in Pisa statt, obwohl beide Päpste die Teilnehmer mit dem Banne bedroht hatten und es offenbar ungesetzlich war, da es von keinem Papst berufen war.

[1] Brettle, P. Sigismund, San Vicente Ferrer (Münster i. W. 1924) S. 181, 195.

In Pisa wurde sowohl Benedikt XIII. als Gregor XII. abgesetzt. Das Konzil glaubte, die Absetzung damit begründen zu können, daß es verkündete, die beiden Päpste seien nicht bloß Förderer des Schismas, sondern auch wahrhafte Häretiker, denn sie hätten durch ihr Benehmen den Glaubensartikel von der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche angetastet. Die Pisaner aber stellten auch nicht die Einheit her, sondern trieben das Schisma auf seinen Höhepunkt, indem sie am 26. Juni 1409 den Griechen Petros Filargis, Kardinalerzbischof von Mailand, zum Papst wählten, der sich Alexander V. nannte. Damit hatte man statt zweier Päpste gar drei. Zwar starb Alexander V. schon 1410. Seine Kardinäle aber gaben ihm alsbald einen Nachfolger in der Person des Kardinals Balthasar Cossa, einst Offizier in Neapel, der sich Johannes XXIII. nannte.

Um die Verwirrung voll zu machen, gab es damals auch in Deutschland drei Könige. Nach dem Tode Ruprechts von der Pfalz, am 18. Mai 1410, nahm der abgesetzte Wenzel, Karls IV. Sohn, den Königstitel wieder in Anspruch. Von den Kurfürsten wählten die einen den Ungarn-König Sigismund, Wenzels Bruder, die andern dessen Vetter, Markgraf Jost von Mähren, zum König. So stritten um Anerkennung in Deutschland drei Könige und in dem Abendland drei Päpste. Und das in einer Zeit, in der der offene Abfall von der Kirche begonnen hatte!

Der Abfall nahm seinen Anfang in England, wo wir das Anwachsen der papstfeindlichen Stimmung wegen der Geldforderungen der Kurie schon kennen gelernt haben. Dazu kam noch eine scharfe Opposition, die sich in den Laienkreisen gegen den privilegierten reichen Klerus entwickelt hatte, und gegen die Bettelmönche, die man vielfach als Lehrer und Gelehrte geehrt und in der Gesellschaft der Reichen wohlleben sah, und die nicht mehr darbend in der ausschließlichen Pflege des religiösen Volkslebens aufgingen. Das Volk aber bedurfte damals der Seelenführer mehr denn je. Es war in gährender Entwicklung. Die Stimmung der Zeit fand wirksamen Ausdruck in der nun allgemein werdenden englischen Schriftsprache, die bald mit Chaucers Dichtungen den Höhepunkt der mittelalterlichen englischen Poesie erreichen sollte.

Die Not der unteren Stände, insbesondere des ehrlich arbeitenden Landmannes, des meist reinen Vertreters der alten angelsächsischen Rasse, hatte schon öfters den Gegenstand für literarische Schöpfungen geliefert. Nun zog sie von neuem die Augen auf sich, als eine Gährung um sich zu greifen begann, die mit der Verminderung der Landarbeiter durch den Schwarzen Tod im Zusammenhang stand. Damals, im Jahre 1349, hatten die ländlichen Lohnarbeiter einen viel höheren Lohn gefordert, der ihnen bewilligt werden mußte. Seitdem waren aber die Grundherren immer weniger zur Ablösung der alten Fronarbeiten um Geld bereit, und rücksichts-

loser als früher belegten sie die Verfehlungen der Bauern mit Geldbußen, trieben sie die Zinse und Geldabgaben ein. Damit mehrten sich aber wieder nur die Sympathien für die Tagelöhner, die herumzogen, um höheren Lohn zu suchen, die man teils mit Recht, teils mit Unrecht als faule Landstreicher und arbeitsscheue Nichtstuer durch Gesetze zur Arbeit zwingen wollte.

Gegenüber diesen unglücklichen, sozialen Mißständen wurde das alte Ideal des ehrlichen, fleißigen Bauern gepriesen. Nach dem Muster der französischen allegorischen Romane verfaßte ein großes englisches Visionsgedicht Wilhelm Langland, der im Jahre 1362, als zum zweiten Male eine Pest wütete, oder in den siebziger Jahren seine Dichtungen niederschrieb. Das alliterierende Gedicht beginnt mit der Klage der Kirche über die Schäden, die ihr die Sucht nach Lohn und Geld (personifiziert als Dame Meed) zufüge, im Palast des Papstes wie in allen Ständen der Kirche, in denen man nur überall darauf ausginge, etwas zu erraffen. In rasch wechselnden Traumbildern erscheint dann dem Dichter Peter der Pflüger, bald als der fromme, fleißige Ackersmann, bald als mystischer Typus der menschlichen Natur, als Träger der Adams-Mystik, oder als Vertreter des Erlösers oder auch als Urbild des Apostelfürsten Petrus, und hält seiner Zeit den Spiegel vor. Er verkündet dabei altbewährte Grundsätze christlicher Sozialethik, daß nur der Arbeitende das Recht habe zu leben, daß die Geduldigen Sieger bleiben, und läßt seine Lehren gipfeln in dem Programm: Lerne und tue gut, lehre und tue besser, liebe Gott wie den Nächsten und tue das beste. Der einheitliche Faden des ganzen Gedichts ist wohl das Verlangen der menschlichen Natur nach der Besserung der Welt, nach der Verwirklichung des Reiches Gottes, wofür der Heiland mit dem Tode gerungen und dem Apostel Petrus die Leitung der Seinigen übergeben hat. Es läuft so der Hauptgedanke, der dem Dichter vom „Gewissen“ eingegeben wird, auf eine Erneuerung der Kirche und der menschlichen Gesellschaft hinaus, deren Schäden der Verfasser überall vor Augen hat. Er will nicht umstürzen, aber er klagt, rügt und verurteilt. Darum wurde er bald von denen herangezogen, die sich nicht scheuten, den Umsturz zu predigen.

Ihnen bahnte die Wege derjenige, der mit der Autorität eines theologischen Lehrers nicht nur alle Kritik an der Kirche zusammenfaßte, sondern grundsätzlich gegen die Kirche Stellung nahm: John Wiclif. In Oxford hatte er die akademischen Würden in den Artes und der Theologie erworben und war Vorsteher eines Kollegiums geworden. Er begann hervorzutreten, indem er den Parlamentsbeschluß verteidigte, welcher dem Papste die Lehnssteuer verweigerte, und behauptete, die weltliche Gewalt könnte dem Klerus seine weltlichen Güter wegen Mißbrauches nehmen. In Wort und Schrift, besonders in den beiden Traktaten „De dominio divino“ und „De civili dominio“ eiferte er seit 1376 gegen die päpst-

liche Besteuerung und Pfründenverteilung, bezeichnete die Erhebung von Annaten und Ablaßgeldern als Simonie und verlangte, daß dem Klerus das Kirchengut und die weltliche Herrschaft genommen würden, damit er in apostolischer Armut nur seinen Seelsorgspflichten lebe. Gregor XI. hatte wiederholt ein Einschreiten gegen ihn verlangt. Aber Wiclif hatte mächtige Beschützer unter den Lords und am Hofe. Besonders hielt über ihn seine Hand der Herzog von Lancaster, der während der Minderjährigkeit seines Neffen, des Königs Richard II., die maßgebende Person in England war. Als das Schisma ausbrach, sah Wiclif darin die reife Frucht des kirchlichen Verderbens und ging dazu über, gegen die Papstkirche als die Kirche des Antichrists grundsätzlich anzukämpfen. Zugleich wich er von der Glaubenslehre ab, indem er die Bibel, deren Exegese seit Roger Bacon in Oxford blühte, als die einzige Quelle der christlichen Lehre, aber auch als die einzige Autorität in weltlichen Dingen erklärte. Um sie in diesem Sinne allen zugänglich zu machen, veranlaßte er ihre Übersetzung aus der Vulgata ins Englische. Das Neue Testament scheint er selbst übersetzt zu haben. Die Kirche, die er gelten ließ, war ihm nur die Gemeinschaft der Prädestinierten. Scharf griff er auch das Mönchtum an, besonders die Bettelmönche, seine früheren Freunde, weil diese ihn bekämpften. Immer radikaler werdend, verwarf er den Cölibat, die Ohrenbeichte, die Reliquien- und Heiligenverehrung, die Fürbitten für die Verstorbenen und den Eid, leugnete auch die Sakramente der Firmung und letzten Ölung und schließlich die Transsubstantiation.

Nachdem so die kirchliche Autorität in ihren Grundfesten erschüttert war, hatte es der mit seinem Bischof schon längst zerfallene Priester John Ball nicht schwer, die unzufriedenen bäuerlichen Arbeiter im Jahre 1381 zur Revolution zu führen, indem er bei dem Umsturz der Kirche nicht stehen blieb, sondern auch den Umsturz der Gesellschaft predigte und sich dafür auf die Heilige Schrift berief. In seinen, vor vielen Tausenden im Freien gehaltenen Predigten forderte er auf, die von Gott gegebene Zeit zu benutzen, um die lange Knechtschaft abzuwerfen, dem guten ländlichen Hausvater, als dessen Ideal Peter der Pflüger galt, Friede und Freiheit zu verschaffen und die von Gott gewollte Gleichheit aller Menschen durchzuführen. Er kleidete seine Lehre in die volkstümlichen Reime:

„Als Adam grub und Eva spann,
Wer war damals ein Edelmann[1]?“

An dem besitzenden Klerus und den reichen Abteien wurden die von Wiclif erhobenen Forderungen mit Gewalt geltend gemacht. Ihre Güter, die den Armen gehörten, sollten für die Allgemeinheit

[1] Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation III, 2 (Berl. 1926) S. 167 f.

herausgegeben werden. Aber nicht der Klerus allein wurde angegriffen. Die aufständischen Bauern zogen vor London. Während sie draußen standen, erhoben sich drinnen die Darbenden und plünderten die Häuser der reichen Kaufleute wie die Paläste der Großen. Da fiel der Adel über die Bauern her, und ihr Aufstand wurde im Blute erstickt.

Seitdem fand Wiclif weniger Schutz am königlichen Hofe. Als seine Lehre vom Erzbischof von Canterbury 1382 verurteilt wurde, entfernte man ihn vom Lehramt in Oxford und von der Universität. Doch konnte er unbehelligt in seiner Pfarrei Lutterworth bleiben, wo er noch häufig predigte, auch sein Hauptwerk, den Trialogus, verfaßte und 1384 starb. Trialogus betitelte er sein Hauptwerk, weil er darin die Wahrheit, die Klugheit und die Lüge sich miteinander unterreden läßt, und dabei legte er seine Lehre dar. Sie verwarf den Primat wie die Hierarchie. Es gebe nur zwei kirchliche Ordines, den der Prediger und den der Diakone. Die Firmung und die Priesterweihe, wie die Einweihung der Kirchen könne jeder Priester verrichten. Wie er das Grundprinzip der kirchlichen Autorität auch in der Glaubenslehre leugnete, so nahm er für sich in Anspruch, das, was ihm gefiel, aus der Bibel herauszulesen als eine Glaubenswahrheit. Es war das Prinzip, welches im 16. Jahrhundert von den Glaubensneuerern vertreten wurde. Er ist in der Tat ein Vorläufer der sogenannten Reformation gewesen. Aber die Staatsgewalt trat damals noch für die Kirche ein und lieh ihr den weltlichen Arm zur Unterdrückung der Anhänger der wiclifitischen Lehren. Man nannte sie Lollharden, eine in den Niederlanden zuerst aufgekommene Bezeichung für krankenpflegende Vereine, dann für sektiererische Heuchler und Frömmler. Auf Grund des im Jahre 1400 erlassenen Ketzerstatutes „De comburendo haeretico“ wurden die Lollharden scharf verfolgt, manche verbrannt, auch ihr angesehener Führer Sir John Oldcastle (Lord Cobham) 1417.

Aber die Saat, die in England nicht aufgehen konnte, wurde nach dem Festlande übertragen. Die Schwester des Böhmenkönigs Wenzel, Anna, war mit dem englischen König Richard II. vermählt worden. Seit der Zeit studierten Böhmen in Oxford, und Engländer waren auf die von Karl IV. 1348 gegründete, schnell aufblühende Universität Prag gekommen. Verfolgte Wiclifiten fanden in Böhmen Zuflucht. Der Böhme Hieronymus, der in Paris und Oxford studiert hatte, brachte im Jahre 1401 Wiclifs theologische Hauptschriften nach Prag. Sein Freund, der Professor Jan Hus, der damals Dekan der philosophischen Fakultät war und im Jahre darauf Rektor der Universität Prag wurde, übersetzte den Trialogus ins Tschechische. Beide zusammen verbreiteten dann die wiclifitischen Lehren. Die Agitation, die Hus entfaltete, war in Böhmen besonders wirksam, weil er damit nationalistische Tendenzen verband. König Wenzel aber begünstigte die Bewegung als Freund theologischer

Spekulationen, und weil er daraus Unterstützung gegen die ihm feindlichen Aristokraten zu erlangen hoffte. Hus bekam auch am Hofe als Seelsorger Einfluß.

Als die Universität Prag sich mit den Stimmen der drei andern Nationen, der bayerischen, polnischen und sächsischen Nation, gegen die böhmische für Gregor XII. erklärte, während König Wenzel dem Konzil von Pisa sich angeschlossen hatte, war für Hus die Zeit zum Kampfe gekommen. Wenzel verordnete 1408, daß die böhmische Nation drei Stimmen bekommen sollte, die drei andern zusammen aber nur eine. Die deutschen Professoren und Studenten verließen infolgedessen die Stadt und gaben den Anstoß zur Gründung der Universität Leipzig. Hus, der zum ersten Rektor der reformierten Prager Universität ernannt wurde, konnte es vorläufig ruhig auf sich nehmen, daß ihn und alle, die wiclifitische Schriften nicht ausgeliefert hatten, der Bann traf. Er wurde damit nur noch mehr hervorgehoben in den Augen seiner Anhänger, welche er durch seine Predigten immer weiter zum Bruch mit der Kirche trieb. Seine Schüler zogen im Lande herum und predigten wie einst die Schüler Wiclifs, indem sie bald das Papsttum und die Hierarchie offen angriffen. Als Johannes XXIII., der Pisaner Papst, in Prag einen Ablaß verkünden ließ für alle, welche die Waffen ergreifen würden gegen den König Ladislaus von Neapel, den Beschützer Gregors XII., wurde die päpstliche Ablaßbulle von der Menge verbrannt. Wenzel sah dann wohl ein, daß er den Dingen allzulange den Lauf gelassen hatte. Er forderte Hus auf, sich für eine Zeit von Prag zu entfernen. Hus folgte, nachdem er feierlich an ein allgemeines Konzil und an Christus als den obersten Richter appelliert hatte. Diese Appellation von Hus traf sich mit der weit verbreiteten Meinung, daß ein Konzil allein die Verwirrung in der Kirche beilegen könne.

So schienen die Zeiten gekommen zu sein, um die Ideen zu verwirklichen, die einst Marsilius von Padua und Occam verkündet hatten. Ihre Bücher und Schriften waren wohl verurteilt worden wie ihre Personen, aber war jetzt die Autorität noch da, um die Fundamente des päpstlichen Primats aufrecht zu erhalten?

Eine unübersehbare Menge von Reformschriften und Einigungsvorschlägen wurde während des Schismas geschrieben, so daß einer der Zeitgenossen das Bild gebrauchte, ihre Last könnten kaum 100 Kamele forttragen[1]. Die Gefahr war auf das höchste gestiegen, daß die Grundfesten der kirchlichen Hierarchie erschüttert würden. Darüber war alles einig, daß eine Reform in der Kirche notwendig war, und fast alle gaben unter dem Eindruck des Schismas dem Papsttum die Schuld an der Verwirrung, wollten infolgedessen, daß zuerst an die Reform des Papsttums Hand angelegt werde. So tief

[1] Dietrich v. Nieheim, De scismate l. III. c. 11 ed. Erler p. 229.

war der Niedergang des Papsttums, daß 100 Jahre, nachdem ein Bonifaz VIII. den päpstlichen Stuhl innegehabt und seine Wortführer die „plenitudo potestatis" des Papstes auch in allen weltlichen Dingen vertreten hatten, nun von allen Seiten die Beschränkung der päpstlichen Machtfülle in kirchlichen Dingen verfochten wurde als Heilmittel für die Not der Kirche. Drei Schriften sind die schärfsten Reformschriften in dieser Zeit gewesen, über denen aber noch ein nicht ganz erhelltes Dunkel waltet.

Zwei von ihnen sind sich sehr nahe verwandt. Die eine ist betitelt „De squaloribus curiae Romanae" (Über den Unrat der römischen Kurie), die andere „Speculum aureum de titulis beneficiorum". Ihre Grundgedanken sind die gleichen. Das Speculum begründet juristisch nur das tiefer, was in den Squalores kurz skizziert wird. Der Verfasser der ersten Schrift ist Matthäus von Krakau, ein berühmter Lehrer und Prediger, der, nachdem er an der Universität Heidelberg Rektor gewesen, 1405 Bischof von Worms wurde und 1410 in Pisa starb. Er verfaßte die Schrift wahrscheinlich, ehe er Bischof wurde, und vor dem Tode Bonifaz' IX. in den Jahren 1403/4[1]. Als Mitarbeiter stand ihm ein Jurist zur Seite, der in das Treiben der Kurie ganz eingeweiht war und von dem allein der zweite Traktat, das „Speculum aureum", zu sein scheint. Dessen Abfassung fällt in das Jahr 1404.

Der Grundgedanke, der in den beiden Schriften erörtert wird, ist der, daß das System der Pfründenverleihung der Ruin der Kurie sei. Dadurch würden alle Rechtsverhältnisse in Verwirrung gebracht. An die Kurie würden alle Stellenjäger der ganzen Welt gezogen, womit das Papsttum sich überall Mißachtung und Abneigung geschaffen habe. Die Päpste würden dadurch auch veranlaßt, sich ihren viel wichtigeren geistlichen Pflichten zu entziehen. Das war alles unzweifelhaft richtig, wenn es auch in einer überaus scharfen Sprache vorgetragen wurde. Es wird dargelegt, wie an der Kurie die niedrigsten Personen in Stall und Küche zu Pfründen kämen, und daß es ganz unmöglich sei, Zucht und Sitte in Rom aufrechtzuerhalten. Es sei ganz ausgeschlossen, unter den vielen Bewerbern die Würdigen auszuwählen. Die Servitien und Annaten werden direkt als Simonie verurteilt, was zu weit ging, denn es war allerdings eine Abgabe beim Erhalten einer kirchlichen Stellung, aber doch an die oberste geistliche Behörde, und so sind auch die Annaten und Servitien nie wirklich abgeschafft worden und werden noch heute entrichtet. Aber in diesen Schriften wollte man an Verurteilung das Äußerste leisten. Man sagte: Jeder, der ein kirchliches Amt oder Benefiz empfange, indem er dafür Geld

[1] Sommerfeldt, Über den Verfasser und die Entstehungszeit der Traktate „De squaloribus" und „Speculum aureum". Zeitschrift f. d. Gesch. des Oberrheins. N. F. XVIII (1903), 417 ff. Vgl. Haller, Papsttum und Kirchenreform I, 483 ff.

gebe, begehe eine Todsünde, und so arbeite die ganze Kurie in einem Zustande der Verdammnis. Die Reservationen, Provisionen und Expektanzen seien angemaßte Handlungen der Päpste, könnten auch kein wirkliches Recht schaffen. Ohne Zweifel ging auch das zu weit. Man forderte in letzter Linie die Rückgabe des Verleihungsrechtes an die Ordinarien und mündete in Ideen, die anderwärts mit dem Schlagwort „Wiederherstellung der alten Freiheiten" zum Ausdruck gebracht wurden, das bald das Losungswort für eine papstfeindliche Bewegung bildete.

Noch weiter als die genannten Schriften zielte der Traktat „De modis uniendi ac reformandi ecclesiam", welcher die Notwendigkeit eines Konzils darlegen will. Die Schrift ist 1410 verfaßt. Auch hier wird die Pfründenverleihung ebenso verurteilt wie in den beiden oben genannten Schriften. Durch diese „teuflischen Gewohnheiten" sei die römische Kurie zu einem öffentlichen Markt geworden, auf dem Bösewichte und Räuber ihre Geschäfte machten und die Kirche entehrten[1]. Noch bemerkenswerter ist aber, daß hier Occams Gedanken wieder aufgenommen werden, indem der Verfasser der Kirche der Geistlichen mit dem Papst an der Spitze die Kirche der Gläubigen, in der auch die Laien etwas zu sagen haben, und die unfehlbar sei, gegenüberstellt. Er folgert daraus, daß ein Generalkonzil über dem Papst stehe. Der Verfasser folgt dem als „modernus magnus theologus[2]" zitierten Marsilius und legt dar, daß Christus weltliche Herrschaft weder dem Petrus noch einem anderen Apostel übertragen habe. Der Papst habe nur die Binde- und Lösegewalt in geistlichen Dingen erhalten, und zwar nicht mehr als ein anderer Bischof. Erst durch allgemeine Konzilien habe der Papst noch das Recht bekommen, gewisse Benefizien zu verleihen. Was er darüber hinaus beanspruche, habe er sich in unberechtigter Weise angemaßt. Die Kirche solle im Frieden an dem Seelenheil der Gläubigen arbeiten. Wenn ein Papst sie daran hindere, sei er abzusetzen. Befugt dazu sei zunächst das Generalkonzil, das der Kaiser zu berufen habe. Aber auch Könige und weltliche Machthaber könnten das Konzil berufen. Wenn sie das nicht wollten, könnten das auch Bürger und Bauern tun bis herab zu dem geringsten alten Weiblein. „Wie es geschehen sei zur Leidenszeit Christi, weil für die Kirche damals in der seligen Jungfrau allein das Heil bestand, so kann zum Heile der allgemeinen Kirche die Berufung des Konzils durch das geringste alte Weiblein geschehen[3]."

Der Verfasser dieses bis zur Anarchie radikalen Traktates ist noch nicht sicher festgestellt. Der erste Herausgeber schob ihn Johannes Gerson zu. Das ist offenbar unrichtig. Dann haben die

[1] v. d. Hardt, Conc. Constant. I p. V. col. 125.
[2] l. c. col. 100 s. Cfr. Finke in Röm. Quartalschrift VII (1893), 227.
[3] l. c. col. 119.

einen als Autor den spanischen Benediktinerabt Andreas von Escobar, auch Andreas von Randuph, nach seiner Abtei genannt, nachzuweisen gesucht, andere den aus Westfalen stammenden Kurialbeamten Dietrich von Nieheim, der mehrere Schriften in dieser Zeit schrieb, unter denen die Darstellung des Schismas (De scismate) vom Jahre 1410 die bekannteste ist.

Die oben gekennzeichneten Schriften sind am meisten, fast ausschließlich in Deutschland verbreitet gewesen. Sie haben die papstfeindliche Stimmung in diesem Lande gesät, die schon in Konstanz und Basel hervortrat, dann unter der Oberfläche im ganzen 15. Jahrhundert fortdauerte, bis sie als offene Revolution in Wittenberg hervorbrach.

Die radikalen Gedanken, welche in den drei Schriften geäußert wurden, stammten aber aus der Stadt, die seit den Tagen Philipps des Schönen die Kritik gegen das Papsttum genährt hatte, wo einst Marsilius lehrte, aus Paris. Die Universität Paris hatte im Jahre 1395 die Forderung aufgestellt, daß man zum ursprünglichen gemeinen Rechte zurückkehren solle, indem man dem Papst die Verfügung über Benefizien und Steuern nehme. Am 22. Mai 1398 hatte dann eine von König Karl VI. berufene Versammlung französischer Bischöfe und Pariser Professoren dem bisher hier anerkannten Papst Benedikt XIII. den Gehorsam entzogen, indem sie dafür sich und die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten dem Könige von Frankreich anvertrauten. Wohl kehrte Frankreich noch einmal 1403 zur Obedienz zurück, aber nur, um bald darauf das neue Reformprogramm auszugeben, das dann in Frankreich grundlegend werden und dem Papsttum Jahrhunderte hindurch die größten Gefahren bringen sollte.

Auf den Pariser Versammlungen des Januars 1407 wird das neue Programm zuerst enthüllt, indem man beschloß, daß dem Papste von Staats wegen die Stellenbesetzung in Frankreich verboten werden sollte, ausgenommen die Pfründen derjenigen, die an der Kurie stürben, und hinzufügte, daß dies nur als eine Rückkehr der gallischen Kirche zu ihren alten Freiheiten anzusehen sei[1].

Die nicht in lateinischer, sondern in französischer, den gelehrten Professoren und Kirchenmännern noch ungewohnter Sprache geführten Debatten dieser Versammlungen sind sehr lehrreich für diese neue Richtung, die dem Gallikanismus zustrebte. Das war das Ende der Streitigkeiten über die „plenitudo potestatis", die zur Zeit eines Bonifaz VIII. begonnen hatten, daß die Autorität des Papstes auch in kirchlichen Dingen bestritten, die Staaten nicht der Kirche, sondern die Kirche den Staaten eingeordnet wurde. Die fortdauernde Verweltlichung der Kirche und die Klagen, die dar-

[1] Martène-Durand, Thesaurus novus II, c. 1310 s. Vgl. Valois, La France et le grand schisme III, 475. Haller, Papsttum u. Kirchenreform 286 ff.

über nicht aufhören wollten, hatten die revolutionären Ideen eines Marsilius von Padua wieder aufleben lassen. Die Keime zu dem, was im 15. und 16. Jahrhundert der Kirche an Gefahren drohte, liegen also im 14. Jahrhundert.

Aber was waren nun die Motive derjenigen, die in Paris dem Papsttum, nicht nur dem einzelnen Papst, über dessen Legitimität man wohl streiten konnte, die kirchliche Leitung aus den Händen nehmen wollten? Um dem nachzugehen, müssen wir die Stimmung zu erkennen suchen, die an der Universität Paris herrschte. Dort waren die Wortführer der Zeit, die sich in politischen Flugschriften und vielen Reden äußerten. Der Begriff der Universität beschränkte sich dabei aber nicht auf die Professoren und Studierenden, sondern es gehörten ihr im weiteren Sinne alle diejenigen an, die früher an ihr studiert und dort ihre akademische Grade gewonnen hatten, Bischöfe, Staatsmänner, königliche Räte, Bettelmönche. Sie hatten alle das Bewußtsein, daß ihre Gruppe seit zwei Jahrhunderten die öffentliche Meinung Europas bildete, und hielten zu keiner Zeit so sehr darauf, diese geistige Führung zu bewahren, als bei dem Beginn des 15. Jahrhunderts. Sie wetteiferten, „Madame l'Université" zu preisen als die höchste geistige Autorität in Welt und Kirche und ihr Schmeichelreden zu halten, die bis zur Lächerlichkeit gingen. Man begnügte sich nicht damit, sie die Tochter des Königs von Frankreich zu nennen, ihren Ursprung auf Karl den Großen und dann auf Rom und Athen zurückzuführen. Der Staatsanwalt Jean Jouvenel nannte sie eine ehrwürdige, gute, alte Mutter, die von Gott aus dem Paradies gesandt sei[1].

So sehr auch von den Mitgliedern der Universität fortwährend der Eifer für die Kirche betont wurde, und obwohl es unter ihnen nicht an solchen gefehlt hat, die wie Gerson tatsächlich von idealen Motiven sich leiten ließen, bei den meisten handelt es sich doch auch zuerst um eine Machtfrage in ihrem Sinne oder, wie man weniger deutlich sagt, um politische Ziele. Sie nannten es ihre Ehre, die Ehre des Königs, des französischen Klerus und Volkes und der Universität. Zu der Ehre kam der Vorteil. Denn an Pfründenjägern fehlte es unter ihnen keineswegs. Der berühmteste ist Peter von Ailly, dem es nichts verschlug, wiederholt seinen Standpunkt zu wechseln, je nachdem ihm bessere Aussichten winkten. Diese hohen, meist schwer reichen Herren waren kaum berechtigt, den Ehrgeiz und die Habsucht der Päpste anzuklagen und ihnen allein die Schuld am Schisma zuzuschreiben. Wenn sie fortwährend den Satz wiederholten, die Übel an der Kurie und das Schisma seien aus der Begehrlichkeit entstanden, so vergaßen sie dabei, daß sie selbst an dieser Krankheit litten. Das kirchliche wie das religiöse Ideal sank in den führenden Schichten. Die großen, universalen Ideen treten vor engen nationalistischen Bestrebungen zurück.

[1] Valois III, 439.

Wenn Frankreich nach Sonderung seiner Kirche vom Papste strebte, so ging es auf eine nationale Kirche hinaus.

Dabei war englisches Vorbild maßgebend. In England hatte der König immer eine große Macht in der Kirche ausgeübt. Den Streit um die Pfründenbesetzungen im 14. Jahrhundert hatten die englischen Könige benutzt, um, ohne mit dem Papst in Streit zu geraten, die englische Kirche ganz in ihre Hand zu bekommen. Der König weiß sich zwischen die Kurie und den englischen Klerus als Zwischenglied einzuschieben. Er besetzt durch den Papst die Bistümer mit seinen Kandidaten. Er erteilt die Erlaubnis, ob ein Geistlicher von einer päpstlichen Provision Gebrauch machen darf, ob einer der Zitation an die Kurie folgen darf. Er konfisziert die an Ausländer verliehenen Pfründen. Er erteilt den Bischöfen Befehle zur Ausarbeitung von Reformstatuten. Ohne den König vermag der Papst nichts in England. Die englische Kirche wurde schon im 14. Jahrhundert eine Staatskirche. Die gallikanischen Freiheiten stellten nur ein Programm auf, das in England schon längst in die Praxis umgesetzt war.

Diejenigen, die in Frankreich so stolz auf die alten Freiheiten ihrer Kirche pochten, ahnten damals wohl noch nicht, wohin man steuerte. Aber zu Fénélons Zeiten wußte man es zur Genüge. Der geistreiche Erzbischof von Cambrai faßte es im Jahre 1711 in die kurzen Worte zusammen: „In Wirklichkeit ist der König in Frankreich mehr das Haupt der Kirche als der Papst. Freiheiten gegenüber dem Papste bedeuten: Knechtschaft gegenüber dem König[1].“ Eine seltsame Vertauschung von Ursache und Wirkung war es, daß alte Landesgewohnheiten, auf denen der König seine Landeskirchenhoheit aufbauen sollte, gar nicht existierten, daß vielmehr die Ideen, die zu den gallikanischen Freiheiten führten, von den französischen Geistlichen aus der theoretischen Opposition gegen die Kurialisten entwickelt worden waren. Die Franzosen sind dann aber die Führer geworden in der weiteren Ausbildung der Staatskirche, wie der Unterordnung der universalen kirchlichen Ideen unter die politischen nationalen Gedanken.

Das war möglich, weil unterdessen auch in der Philosophie die alle Unterschiede der Nationen und Staaten beherrschende Weltanschauung der Scholastik nicht mehr die Stärke aufwies wie im 13. Jahrhundert. Damals hatte noch niemand an der Unterordnung des Staates unter die Kirche und den Papst in geistlichen Dingen gerüttelt, kaum jemand daran gezweifelt, daß die höchste kirchliche Obrigkeit die letzte entscheidende Instanz in Glaubenssachen war, und als Höchstes galt noch die Harmonie der kirchlichen Offenbarung mit der Menschenvernunft, zwischen Natur und Übernatur, Staat und Kirche. All dies begann im 14. Jahrhundert gleichzeitig ins Wanken zu kommen.

[1] Fénélon, Oeuvres XXII (Par. 1824), 586.

§ 4. Die Spätscholastik und die Blüte der Mystik.

Bald nach der Höhe, welche die Scholastik im 13. Jahrhundert erreicht hatte, begann ihr Niedergang. Äußere und innere Gründe wirkten dabei mit, daß die Einheitlichkeit, die der Lehre des 13. Jahrhunderts einen so großen Glanz verliehen hatte, sich lockerte.

Nicht wenig trug dazu bei, daß die Universität Paris ihre führende Stellung verlor. Wohl suchte sie noch in den Zeiten des Schismas und der Reformkonzilien eine autoritative Stimme abzugeben, aber ohne die Ansprüche rechtfertigen zu können. Der Ernst des Studiums ließ nach. Man erteilte die Grade unter laxeren Bedingungen. Empfehlungen und Geldspenden wurden dabei berücksichtigt, und der Hunger nach kirchlichen Benefizien zog den Idealismus von Schülern und Lehrern herab. Der 100jährige Krieg zwischen England und Frankreich, der auch für Paris verhängnisvoll war, wirkte natürlich auch lähmend auf den Studienbetrieb. Es war nur eine Besiegelung ihres Niederganges, als die Universität ihre gerichtliche Sonderstellung verlor und 1446 dem Parlament unterworfen wurde.

Unterdessen waren auch viele neue Universitäten begründet worden, die mit Paris in Wettbewerb traten. Zu der Universität in Prag, die als erste auf dem Boden des damaligen Deutschen Reiches Karl IV. 1348 gegründet hatte, kamen Wien 1365, Heidelberg 1386, Köln 1389, Erfurt 1393. Im 15. Jahrhundert folgten Leipzig 1409, Rostock 1419, Löwen 1425, Freiburg im Breisgau 1453, Basel 1460, Ingolstadt 1472, Tübingen 1477, endlich als letzte, die man noch für kurze Zeit als mittelalterliche Universität in Deutschland bezeichnen konnte, Wittenberg 1502. Polen erhielt seine Landesuniversität in Krakau schon 1364. Auch in Frankreich fehlte es nicht an Neugründungen: Dôle 1421, Poitiers 1431, Caen 1432, Bordeaux 1439—1441.

Die vielen Universitäten hätten — so möchte man annehmen — untereinander wetteifern können in der Weiterentwicklung der mittelalterlichen Weltanschauung und ihrer wissenschaftlichen Vertiefung. Aber von Fortschritten ist nicht viel zu bemerken. Jedenfalls fehlt es nicht an Rückschritten. Es stehen sich die Schulmeinungen, die auf den einzelnen Universitäten mit größerem oder geringerem Erfolg eine statutarische Sicherheit erstreben, in scharfer Polemik gegenüber, die ziemlich unfruchtbar bleibt. Die Höhe der Scholastik hatte sich darin gezeigt, daß das Streben nach Harmonie zwischen Wissen und Glauben, nach einheitlicher Weltanschauung und Gesellschaftsordnung die Geister vornehmlich lenkte[1].

[1] Vgl. zum folgenden besonders G. Manser, Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts. Rektoratsrede Freiburg/Schweiz 1915.

Auflösung der alten Harmonie kennzeichnet den Ausgang des Mittelalters. Das überragende Genie eines Thomas von Aquin hatte sich in jenem Streben nach Harmonie als einzigartig bewährt durch die scharfe Unterscheidung der einzelnen Gebiete und durch die Selbständigkeit, die er jedem zukommen ließ, indem er alle in das große Ganze einordnete. Dem Glauben wie dem Wissen wies er besondere formelle Objekte und jedem eigenen Ursprung zu. Die natürliche Erkenntnis leitete er von der Abstraktion der sinnlichen Wahrnehmung ab. Damit gab er den natürlichen Wissenschaften eine besondere Grundlage, die er der äußeren und inneren sinnlichen Erfahrung entnahm. Die Glaubensartikel hingegen leitete er allein von den geoffenbarten Glaubenswahrheiten her und erklärte sie als von der Vernunft nicht erweisbar. Die Harmonie zwischen den Gebieten des Wissens und Glaubens stellte er her, indem er in der Gesamtsynthese das natürliche Wissen der Theologie unterordnete wie die Natur der Übernatur. So fand er aber auch die Harmonie zwischen Staat und Kirche, ohne die Selbständigkeit der beiden Gewalten zu leugnen. Der Staat erhält seine eigene Sphäre als Ordner für das zeitliche Wohl. Die Kirche erfüllt einen höheren Beruf, indem sie zum ewigen Ziele leitet.

Diese auf der Selbständigkeit der einzelnen Gebiete beruhende Harmonie hatten schon im 13. Jahrhundert manche durch andere Lösungsversuche ersetzen wollen, die nur zeigten, wie damit die Selbständigkeit des einen auf Kosten des andern preisgegeben wurde. Der von heiligem Glaubenseifer glühende Franziskaner-Tertiar Ramon Lull hatte die tiefsten Glaubensgeheimnisse durch die Vernunft erklären wollen, zugleich aber jede Gotteserkenntnis ohne den Glauben für unmöglich erklärt. Damit war er beiden Extremen verfallen, dem Rationalismus, der die Geheimnisse des Glaubens der Vernunft preisgeben wollte, und dem Fideismus, der neben dem Glauben der Vernunft keinen Platz mehr ließ. Ähnlich Roger Bacon, der die Empirie so sehr betonte und doch diese experimentellen Erkenntnisse gemäß seiner platonischen Einstellung auf eine göttliche Erleuchtung zurückführen, der menschlichen Vernunft die Erreichung eines selbständigen Wissens nicht zuerkennen wollte. So verwischte er aber auch die Rechtssphäre von Staat und Kirche. Denn er kannte nur göttliche Rechte und schrieb der Autorität des Papstes auch in weltlichen Dingen die Obergewalt über Staaten und Fürsten zu. Der Staat wurde der Kirche eingeordnet.

Die Vermengung von Glauben und Wissen hatte also ihr Gegenstück in dem Verwischen der Grenzen zwischen Staat und Kirche. Das eine Extrem rief dabei das andere hervor. Dem Kurialismus traten als entgegengesetztes Extrem die staatskirchlichen Theorien gegenüber, dem Fideismus der Rationalismus.

Wie man bald den Staat in der Kirche, bald die Kirche in dem Staate aufgehen ließ, so war es auch mit dem Verhältnis zwischen

Kirche und weltlicher Kultur. Indem die Papalisten durch ihre extreme Ausdehnung der „plenitudo potestatis“ des Papstes auch auf alle weltlichen Dinge die Macht des Papstes vergrößern wollten, höhlten sie dieselbe nur inwendig aus, denn all das weltliche Streben nach Macht und Genuß der irdischen Kultur begann wie nie vorher die Kurie zu beherrschen und ihre religiösen Ziele zu verdunkeln. Auf der anderen Seite hat man die Kirche mit ihrem Wirken oft dienstbar machen wollen für die irdischen Ziele der weltlichen Kultur, für deren Erreichung zunächst der Staat die Verantwortung zu übernehmen hatte. Auch in diesen Fragen kommen wir nur zu einer befriedigenden Synthese im Sinne des hl. Thomas. Nicht Vermengung und Verwischung, aber auch nicht völlige Trennung werden das richtige Verhältnis zwischen Kirche und weltlicher Kultur herbeiführen. Auf eigenem Gebiete haben beide zu arbeiten, müssen aber am Ende eine Harmonie finden in einem letzten einheitlichen Ziel für das Glück und Wohl der Menschheit, bei dem allerdings das überirdische Ziel den höheren Wert erhalten muß.

Wirklicher Fortschritt ist zuletzt nur in der harmonischen Entwicklung der Kultur zu finden. Teilfortschritte können wohl manch glänzende Errungenschaften im einzelnen aufweisen. Wenn sie aber nicht in harmonischem Verhältnis zum Ganzen stehen, so begründen sie trotzdem keinen Gesamtfortschritt, sondern können vielmehr einem Rückschritt im ganzen untergeordnet sein. Fortschritte im einzelnen wurden im 14. und 15. Jahrhundert sicher erzielt in der Ausbildung der verschiedenen Staaten und ihrer Verwaltung, in technischen Erfindungen, in den Ansätzen zu eindringenderen empirischen Beobachtungen auf dem Gebiete der Kosmologie und der Naturwissenschaften, in philosophischer und historischer Kritik, in der tieferen Aneignung der Antike und nicht zuletzt in den großen Entdeckungsfahrten. Aber zugleich sehen wir in der Gesamtsynthese wie auf praktischem Gebiete in der Kirche Rückschritte. Die Kirche kann die Kraft zu ihrer inneren Reform noch nicht finden, verliert kostbare Zeit, indem sie die Mittel der staatlichen Entwicklung auch für ihre auf ganz anderem Fundamente beruhende Wirksamkeit anwenden will und aufzugehen droht in dem neuen Geist der Renaissance. Das ferne, noch nicht erkannte Ende dieser unharmonischen Entwicklung des Abendlandes war der Zerfall in absolutistisch regierte, sich immer wieder bekriegende Staaten, auf die dann in einer weiteren Periode, die schon in unserer Zeit liegt, das Postulat völliger Trennung zwischen Staat und Kirche folgt und die weit verbreitete Meinung, daß Glauben und Wissen unvereinbar seien, wer dem Fortschreiten des letzteren nachstrebe, den Glauben aufgeben müsse, oder daß die Kirche nur noch eine Wirksamkeit und Bedeutung erhalten könne, indem sie sich der weltlichen Kultur einfüge.

Solche Gegensätze in den Weltanschauungsideen beginnen sich

schon in dem Streite der mittelalterlichen Philosophen widerzuspiegeln. Um die Selbständigkeit von Glauben und Wissen unter allen Umständen sicher zu stellen, gaben einige das Streben nach Harmonie auf und gelangten zur Trennung. Diesen Standpunkt übernahm man von dem unchristlichen Averroismus, der für manche das System des Aristoteles unlöslich mit den Theorien seines arabischen Kommentators verknüpft hatte. Thomas von Aquin hatte scharf gegen diese Verbindung des Averroës mit Aristoteles gekämpft und dabei hauptsächlich Siger von Brabant gegen sich gehabt. Die von Thomas bekämpfte Geistesrichtung verschwand nicht, sondern breitete sich auf den Universitäten noch weiter aus und zeigte, daß sie einer philosophischen Leugnung christlichen Glaubens Existenzberechtigung verschaffen wollte. Zu den charakteristischen Lehren des Averroismus gehörten die monistischen Ideen von dem gemeinsamen „intellectus agens", an dem alle Menschen teil hätten, womit die persönliche individuelle Unsterblichkeit fiel, von einer ewigen, nicht erschaffenen Welt, bei der Gott nur erster Beweger wäre, und die eine innere Selbstentwicklung Gottes darstelle. Damit hatte Averroës nicht nur Gott als Schöpfer preisgegeben, sondern auch die göttliche Vorsehung geleugnet. Aber die christlichen Philosophen, die dem Averroismus huldigten, wollten trotzdem ihre Gefolgschaft nicht aufsagen. Sie halfen sich mit der Lehre von der doppelten Wahrheit, die schon Averroës aufgestellt hatte, um sich bei dem Kalifen von Cordova vor der Anklage zu retten, daß er die muhammedanische Religion untergrabe. Sie sagten mit Averroës: Es könne etwas theologisch wahr sein, was philosophisch als falsch erwiesen sei, und umgekehrt.

In Paris vertrat die Lehren des Averroës im 14. Jahrhundert Johannes von Jandun, der Kollege des Marsilius von Padua. Wie dieser nahm er seine Zuflucht bei Ludwig dem Bayern, nachdem er seinen politischen und antipäpstlichen Ideen in der Schrift „De laudibus Parisius" 1323 offenen Ausdruck gegeben hatte. Dann waren es oberitalienische Universitäten und besonders Padua, wo diese Lehren vorgetragen wurden, mit deutlicher Verschärfung im 15. Jahrhundert. Petrarca nannte Padua einen Herd des Unglaubens, wo die astrologischen Zauberkünste bei den averroistischen Ärzten mehr Gültigkeit hätten als die christlichen Wahrheiten. Nun verstehen wir auch, warum gerade aus Padua derjenige kam, der den „Defensor pacis" verfaßte. Marsilius erwuchs in Padua in einer Gedankenwelt, die schon daran gewöhnt war, von der Kirche völlig abzusehen, die ihn darauf vorbereitete, dem Staate die christliche Religion preiszugeben und ihr eine Stellung anzuweisen, wie sie einst die heidnische Religion im heidnischen Staate eingenommen hatte. Dazu kamen noch römische Rechtsideen, die ihn mehr beherrschten als Aristoteles, und jene demokratischen Anschauungen, die er aus den Städterepubliken Oberitaliens in sich aufgenommen

hatte, denn die Idee von der Volkssouveränität stammte nicht aus Aristoteles.

In seinen philosophischen Anschauungen wirkte aber noch ein anderer auf ihn ein: Wilhelm von Occam, jener englische Franziskaner, der in Oxford gebildet war und dort als Baccalar (venerabilis inceptor) zu lehren begonnen hatte bis 1324. An der Seite des Marsilius haben wir ihn als Bundesgenossen Ludwigs des Bayern im Kampfe gegen das Papsttum kennen gelernt. Hier ist noch seine Bedeutung als philosophischer Denker zu kennzeichnen. Er ist derjenige, der seiner Zeit in der Scholastik neue Bahnen wies, die viele auch beschritten haben.

Occam ging von einem Widerspruch gegen die Oxforder Schule seines Ordensgenossen Duns Scotus, des Doctor subtilis, aus, der wieder eine Steigerung realistischer Denkweise vertreten hatte durch seine Lehre von der gemeinsamen Natur (natura communis) der Einzeldinge. Duns Scotus hatte sich dem älteren Realismus der Frühscholastik genähert, indem er lehrte, daß das Allgemeine in der physisch gemeinsamen Natur des Einzelnen begründet sei[1]. Damit hatte er sich von Thomas von Aquin getrennt. Diesem zufolge ist die in den Einzeldingen existierende Natur nur der Veranlagung nach (potentiell) vertreten. Das Universale ist als solches (formaliter) ein Produkt des Verstandes, aber es hat seinen Grund (fundamentaliter) in der außerhalb des Verstandes existierenden Wirklichkeit, die wir durch die Dingformen (species) von der Außenwelt aufnehmen. Thomas fand hier wie so oft durch seine Lehre von Potenz und Akt, die nicht mit Unrecht als das Wesen seines Systems aufgefaßt wird, einen Mittelweg, der ihn vor Extremen auf beiden Seiten bewahrte[2].

Das Extrem, zu dem Occam bei seinem Widerspruch gegen den verstärkten Realismus des Duns Scotus kam, bestand darin, daß er lehrte, es gebe in der Natur nur Einzelnes, das Allgemeine sei in keiner Weise real begründet. Infolgedessen schloß er weiter, daß wir keine real begründeten, vielen gemeinsamen Dingwesenheiten erkennen, sondern nur Singularia. Sowohl die Sinnesbilder als die Geistesbilder seien nur Zeichen (signa, termini) für eine Menge ähnlicher Einzelgegenstände. Sie seien gewissermaßen nur Rechenpfennige, mit denen wir Denkoperationen vollziehen. Man gebrauchte deshalb für die Occamisten die Bezeichnung Terministen oder, da das Universale bei ihnen nur ein begriffliches (konzeptuales) Zeichen ist, Konzeptisten (Konzeptualisten). Noch häufiger nannte man sie Nominalen oder Nominalisten, ohne daß aber ein engerer Zusammenhang mit den Nominalisten des 11./12. Jahrhunderts herzustellen ist.

[1] Vgl. Johannes Kraus, Die Lehre des Joh. Duns Scotus von der Natura communis. Dissert. Freiburg/Schweiz 1927.

[2] G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus. Divus Thomas 1924.

Unsere Allgemeinbegriffe haben also nach den Occamisten gar keine Realität in den Dingen. Damit fiel die ganze Metaphysik. Denn die Begriffe Sein, Substanz, Ursache haben ja dann nur eine subjektive Bedeutung. Es gibt dann auch keinen Beweis für die Existenz und für die Eigenschaften Gottes, auch nicht für die Geistigkeit der Seele. Wir vermögen auch nicht, an sich gute und an sich schlechte Handlungen zu unterscheiden. Occam wird so zum Vorläufer unserer modernen Erkenntnistheoretiker, die auf den Empirismus, die sinnliche Wahrnehmung als Erkenntnisquelle alles abstellen. Allerdings nimmt er auch ein intuitives Wissen an, die intuitive Gewißheit des Wissens von sich selbst, wodurch wir aber nur Seelentätigkeiten, nicht das Seelenwesen erfassen können. Für transzendente Fragen verweist er nur auf den Glauben, dessen Vernünftigkeit aber darzulegen ganz zwecklos sei. Er gefällt sich darin, auszusprechen, daß wir auch alles Unvernünftige zu glauben hätten, wenn es uns vorgelegt würde. Da er der Ethik keine metaphysische Unterlage gibt, so erklärt er es auch für denkbar, daß Gott auf dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit ganz andere Moralvorschriften durch seinen Willen hätte sanktionieren können. Bei Gott hätte es gestanden, Handlungen reinsten Eigennutzes als verdienstlich zu erklären.

Von Occams Anschauungen über die Kirche haben wir schon gesprochen. Die allgemeine Kirche wird nach ihm nur durch die wahrhaft Gläubigen bestimmt, und Kinder können darin mehr zu sagen haben als alle Priester. Die Hierarchie löst er auf und unterstellt die Priester dem Staate. Occam übte einen sehr großen Einfluß aus. Wir hören von vielen Verboten seiner Anschauungen, und die Warnungen vor ihm wiederholen sich oft. Auf vielen Universitäten waren Lehrer, die seine Theorien vortrugen und weiter entwickelten. Die Konsequenzen von Occams Lehren, die zum Skeptizismus führen mußten, zog am schroffsten der von Klemens VI. 1347 verurteilte Nikolaus von Autrecourt, Lehrer in Paris. Er zweifelte auch am Kausalprinzip, an der Gültigkeit jedes schließenden Beweisverfahrens, an der Existenz des eigenen Leibes und Verstandes.

Deutlich sehen wir auch Occams weitreichende Nachwirkung auf dem Gebiete der Theologie und Kirchenpolitik hervortreten. Als einzige Glaubensquelle hatte Occam die Heilige Schrift hingestellt, die jeder nach seinem Ermessen deuten könne. Damit hing die andere Auffassung zusammen, daß die Kirche eine unsichtbare Heilsanstalt auserwählter Gläubiger sei. Das war das Fundament der Lehren Wiclifs, die Hus übernahm. Im 16. Jahrhundert aber stützte sich darauf Luther, und er bezeichnete sich mit Stolz als Occamist. Den Zuständen, denen wir im 16. Jahrhundert begegnen, hat Occam auch dadurch vorgearbeitet, daß er dem gläubigen weltlichen Herrscher auch ein Urteil über Glaubenssachen zuschrieb.

In den nächsten Generationen hat Occam auf kirchenpolitischem Gebiet besonderen Einfluß ausgeübt, indem er zur Beseitigung der Mißstände in der Kirche auf ein Konzil hinwies, das die Grenzen der päpstlichen Gewalt festsetzen solle. Das waren die Ideen, die auf den Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel hervortraten. Ein Hauptvertreter der Konzilstheorie war der Pariser Kanzler Peter von Ailly, der nicht nur mit dem Dialogus Occams gut vertraut war, sondern auch dessen philosophische Grundsätze vertrat und darüber noch hinausging, indem er an der Objektivität der Sinneserkenntnis zweifelte.

Die extreme Entwicklung occamistischer Ideen auf dem Gebiete der Moral zeigte sich bald. Occam hatte die Unterscheidung von Gut und Böse aufgegeben, den Haß Gottes, den Diebstahl und den Ehebruch nicht als für sich schlechte Handlungen bezeichnet und in seinem absoluten Moralrelativismus weiter gesagt, Gott könne jemanden ohne Schuld und Sünde verdammen. Der um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Paris verurteilte Cistercienser Johann de Mirecourt soll, den in Oxford gebildeten Erzbischof Thomas Bradwine von Canterbury überbietend, gelehrt haben, daß Gott alles in uns hervorbringe, auch die Ursache der Sünde sei. So kann man auch verstehen, wenn man sich nicht scheute, der Anschauung zu huldigen, daß der Zweck die Mittel heilige. Den Satz finden wir schon vor Macchiavelli nur zu deutlich ausgesprochen in der früher von uns behandelten Schrift „De modis uniendi[1]". Indem dort für die Beilegung des Schismas vorgeschlagen wird, daß man die Päpste zur Abdankung zwingen oder absetzen müßte, um die Einheit der Kirche herbeizuführen, fährt der Verfasser, der ganz die Ideen Occams vertritt, fort: „Wenn die Kirche nicht auf diese Weise vorankommen kann, dann soll man die hochheilige Einigung der Kirche auf irgendeine Weise, durch List, Betrug, Zwang, Gewaltanwendung, Versprechungen, Schenkungen, Bestechungen, schließlich durch Kerker und Tod herbeiführen[2]." Hier werden — freilich in einer heillos verworrenen Zeit — für die Kirche Grundsätze proklamiert, die nachher die französische Revolution im Namen des „salut publique" anwandte.

Es ist in der Tat nicht zuviel behauptet, wenn man Occam als den maßgebendsten Geist am Ende des Mittelalters bezeichnet. Der Occamismus sagte als eine vornehmlich kritische Richtung denjenigen zu, die Neues suchten und nicht mehr einfach in den alten Bahnen weiter wandeln wollten. Als eine Reaktion gegenüber veralteten Einseitigkeiten war das Bestreben an sich keineswegs zu verurteilen. Es führte aber durch seine Übertreibungen zu verhängnisvollen neuen Einseitigkeiten. Indem der Occamismus die Realität der Allgemein-Begriffe in Frage stellte und in den subjektiven Termini einen

[1] S. oben S. 157 f.
[2] v. d. Hardt, Conc. Constant. I p. V. col. 84.

Ersatz dafür darbieten wollte, gab er Anlaß zu einer einseitigen Ausweitung der Logik, begünstigte er die Herrschaft einer haarspaltenden Dialektik und einer die Jugend wohl vorübergehend ergötzenden, aber bald in bittere Polemik ausartenden Sophistik, die besonders in Oxford blühte, so daß man von „subtilitates anglicanae" sprach. Die Folge davon war, daß an den Universitäten die Artisten-Fakultäten den theologischen den Rang abzulaufen suchten.

Tiefer denkende Theologen sahen wohl ein, daß mit der Preisgabe der Metaphysik und der Ignorierung der Offenbarungsquellen, wie das der Dialektik nahe lag, die theologische Wissenschaft ihre Fundamente verlor und zu leerer Spekulation verurteilt wurde. Der in occamistischen Traditionen aufgewachsene Johann Gerson, der als Kanzler der Universität Paris der Nachfolger seines Lehrers Peter d'Ailly war, erkannte das und schrieb bewegliche Klagen darüber nieder in zwei Briefen, die er 1400 aus Brügge über die Reformation der Theologie an den Vorstand des navarrischen Universitätskollegs in Paris richtete. Er bedauert die unnützen Lehren der Theologen, die ohne Frucht und Festigkeit wären. „Deshalb werden die Theologen von den andern Fakultäten verlacht. Sie werden Phantasten genannt, und man behauptet, daß sie nichts wüßten von solider Wahrheit, von Moral und Bibel. Durch ihre Lehren werden mannigfache Irrwege geöffnet, denn sie reden von „termini", die sie nach ihrem Belieben bilden, die aber andere Doktoren und Magistri nicht verstehen und auch nicht sich die Mühe geben zu verstehen. Sie sagen Unglaubliches und ganz Absurdes, von dem sie behaupten, daß es sich aus ihren absurden Einbildungen ergebe[1]."

Darum führten auch die Diskussionen über die verschiedenen Schulmeinungen zu keinem Fortschritt, sondern nur zu spitzfindigen Erörterungen, bei denen man sich mehr entzweite, als es sachlich berechtigt war, und zu erstarrenden Gegnerschaften. Wir sehen nur, wie eine große Spaltung sich fortwährend erweitert. Es ist die zwischen der alten Richtung der Realisten, unter denen sich wieder die Thomisten (Dominikaner) von den Skotisten (Franziskanern) schieden, und der neuen Richtung, den Nominalisten. Man sprach von dem Streit um die zwei Wege, der die Scholastiker spaltete, und im ganzen Verlauf des 14. und 15. Jahrhunderts beschäftigte dieser Streit zwischen dem alten Weg (via antiqua) und dem neuen (via moderna) in unfruchtbarer Polemik die Universitäten, vornehmlich im Norden der Alpen. In Oxford hatte der Nominalismus immer die Oberhand, da diese Universität als dessen Wiege bezeichnet werden konnte. Auch in Paris hatte er zeitweise die Führung, wurde aber öfters zurückgedrängt. Dort war der Streit am heftigsten. Von Paris aus verbreitete sich der Nomina-

[1] Ehrle, Sentenzenkommentar Peters von Candia. S. 347.

lismus auf die neuen deutschen Universitäten, wo er die tiefsten Wurzeln faßte. Die Universität Heidelberg wurde gleich bei ihrer Eröffnung durch den aus Paris berufenen Artistenmagister Marsilius von Inghen für den Nominalismus gewonnen, der aber eine Zeitlang dann dem Realismus weichen mußte. Die Universitäten Wien und Erfurt folgten stets dem Nominalismus, während in Köln und noch mehr in Löwen eher der Realismus herrschend war. Manche deutsche Universitäten ließen ihren Lehrern die Freiheit, zwischen beiden Wegen zu wählen. In Tübingen ist einer der letzten Vertreter der Nominalisten Gabriel Biel († 1495), nach dem sie auch die Gabrielisten genannt wurden. Auch nach Spanien kommt der Nominalismus von Paris aus, ohne aber größeren Einfluß zu erlangen. Occam-Handschriften, die im Norden so häufig sind, findet man kaum in Spanien. In Italien erscheint als selbständiger Vertreter der Via moderna die blendende Persönlichkeit des Franziskaners Peter von Candia, der in dem Schisma als Papst Alexander V. ausgerufen wurde. Ein geborener Grieche, war er in Oxford gebildet worden und lehrte einige Jahre in Paris.

So unfruchtbar zum großen Teil der Streit zwischen den beiden Schulen war, Verdienste haben sich die Nominalisten aber doch erworben durch die Anregungen, die sie den Erfahrungswissenschaften gaben, weil sie alle ihre Aufmerksamkeit den Einzeldingen zuwandten, die nach ihrer Meinung allein sicher existierten. Einige von ihnen verdienen besondere Beachtung wegen ihrer naturwissenschaftlichen Forschungen, bei denen sie ihre Vorgänger hatten in Albert dem Großen, in Peter Peregrin von Maricourt (Méharicourt in der Picardie), der auf induktivem Wege die magnetischen Pole und Gesetze festzustellen suchte, in Roger Bacon und anderen in Oxford.

Johann Buridan von Béthune, Rektor der Universität Paris von 1328—1340, wandte sich in seinen Kommentaren zu der Physik des Aristoteles gegen die Lehre des Stagiriten über die Mechanik und gab durch seine Darlegung über den „impetus", den sich fortpflanzenden Anstoß zur Bewegung, die Anregung für die Anfänge der modernen Physik. Diese übernahm sein Schüler, der in Paris gebildete Weltgeistliche Albert von Sachsen, ein Bauernsohn aus Ricmestorp, der erste Rektor der Universität Wien 1365/66, nachher Bischof von Halberstadt, wo er 1390 starb. Er trug sehr interessante Ansichten über das Zentrum der Schwere vor, das er sich im Mittelpunkt der Welt dachte, und seine Untersuchungen über die Fallgesetze wie über andere Grenzfragen der Philosophie und Naturwissenschaften scheinen nachgewirkt zu haben bis auf Leonardo da Vinci und Copernicus.

Nikolaus von Oresme, Magister der Theologie in Paris 1362 und Bischof von Lisieux 1377, gestorben 1382, erklärte sich nicht als erster gegen die Lehre des Aristoteles von der Ruhe der Erde

und der täglichen Bewegung des Himmels. Mit großer Klarheit legte er die Lehre von der täglichen Bewegung der Erde und von der Ruhe des Himmels dar. Damit ist er ein direkter Vorläufer des Copernicus. In seiner mathematischen Schrift „De difformitate qualitatum" geht er so selbständig voran, daß er als Erfinder der analytischen Geometrie vor Descartes bezeichnet werden kann und als Entdecker des Fallgesetzes vor Galilei. Dazu erwies er sich durch seine Studien über die Münzen als einer der bedeutendsten Nationalökonomen des Mittelalters.

In den naturwissenschaftlichen Fortschritten sehen wir die Anfänge jener Richtung, durch welche die aristotelische Physik und Astronomie, vornehmlich die Lehre von den Intelligenzen und kosmischen Bewegern überwunden wurde. Es sei auch noch erwähnt, daß die 1410 vollendete geographische Schrift des Peter d'Ailly über das Weltbild (Imago mundi) auf die geographischen Kenntnisse des Christoph Columbus Einflüsse ausgeübt hat, und daß die Theorie des Regenbogens Themo aus Münster, wohl nur nach den Ansichten Alberts von Sachsen, auseinandersetzte, nachdem sie vor ihm 1304 der Dominikaner Dietrich von Freiberg schon richtig seinem Ordensgeneral in Toulouse vorgetragen hatte.

Aber neben der schulmäßigen Scholastik tritt im 14. Jahrhundert noch eine andere Richtung hervor, die Mystik, die viele von denen anzog, welche nach der gefühlsmäßigen Versenkung in die Glaubenswahrheiten verlangten, und denen die Veräußerlichung des kirchlichen Wesens so wenig bot, was Herz und Gemüt befriedigen konnte.

Die Wege dafür waren längst gebahnt und beschritten. Allen voran leuchtete als Pfadweiser der größte der lateinischen Kirchenväter, dessen Bischofsstuhl in Hippo einst von den Ruinen des römischen Reiches begraben worden war. Dann kommt eine fortlaufende Reihe, an deren Spitze der hl. Bernhard von Clairvaux steht. Mit seinem flammenden Herzen hatte er in geistreichen Predigten, namentlich über das Hohe Lied, viele zu frommer Betrachtung angeleitet. Der Benediktinerabt Rupert von Deutz und die Theologen des Augustinerstiftes von S. Victor in Paris hatten gleichzeitig die mystische Auffassung der Heiligen Schrift in den Vordergrund gestellt. Ihnen folgten nach dem Vorantritt der heiligen Hildegard von Bingen Nonnen aus Benediktinerinnen- und Cistercienserinnenklöstern, unter denen die beiden Mechthilden, die von Magdeburg und die von Hackeborn, mit Gertrud der Großen vor allen hervorleuchten[1]. Diesen kann man noch die glänzende Vertreterin der mittelalterlichen Religiosität des skandinavischen Nordens, die heilige Birgitta von Schweden anreihen († 1373)[2]. Birgittas Frömmigkeit zeigt ganz den Charakter der Cistercienser in der Betrachtung des

[1] Vgl. Bd. II, S. 489 ff. [2] Vgl. oben S. 121.

Leidens Christi und der Glorie der Mutter Gottes. Mit ihrer Gründung von Doppelklöstern nach dem Muster derer von Fontrevault folgte sie auch früheren Traditionen des Cistercienserordens. Insbesondere erfuhr sie mannigfache Anregungen von dem ältesten schwedischen Cistercienserkloster Alvastra, in das ihr Gemahl eingetreten war.

Weitere Anregungen waren unterdessen aus den Kreisen gekommen, die von dem heiligen Franziskus und Dominikus ihre Weisungen empfangen hatten. Der große literarische Führer in der Mystik der Franziskaner ist der heilige Ordensgeneral Bonaventura, der klassische Vertreter der mystischen Theologie, den man im 15. Jahrhundert den Doctor devotus benannte. In seinen Schriften pflegte er eine große Verehrung der heiligen Dreifaltigkeit, und besonders sein Buch „Itinerarium mentis ad Deum" sollte fromme Seelen den Aufstieg zu Gott lehren. Die verschiedenen Stufen desselben legte er dar in seiner weitverbreiteten Schrift „De triplici via" oder „Itinerarium mentis in se ipsum", eine in 299 Handschriften verbreitete Zusammenfassung seiner mystischen Erfahrungen, in denen er allen späteren die Stufenleiter von der Reinigung durch die Erleuchtung zur Einigung vorzeichnete. Ihm wurde auch ein Büchlein „Betrachtungen über das Leben Christi" zugeschrieben, das außerordentlichen Eindruck auf breiteste Schichten ausgeübt hat und in anschaulichen Bildern das Leben Christi zur Betrachtung darlegte. Als wirklichen Verfasser möchte man jetzt einen italienischen Franziskaner Johann de Caulibus aus S. Gimignano annehmen, der im ausgehenden 13. oder anfangenden 14. Jahrhundert für eine Klarissin geschrieben habe. Doch ist das noch zweifelhaft.

Diese Betrachtungen benutzte Ludolf von Sachsen, der eine Zeitlang in Straßburg Dominikaner war, 1340 in den Kartäuserorden trat. Er schrieb ein lateinisches „Leben Jesu", das zu den besten und beliebtesten Erbauungsbüchern des ausgehenden Mittelalters gehörte. Es wurde bald in viele Sprachen übersetzt und entsprach dem Zuge der Zeit, der kein Gewicht auf historische Sicherheit legte, sondern nur auf das, was das Gemüt erheben und erbauen konnte. Der Verfasser legte das offen seinem Leser dar: „Wenn du bei mir die Worte findest ‚So sagte oder handelte der Herr Jesus' oder andere, die da vorgeführt werden, und wenn das auch durch die Schrift nicht erwiesen werden könnte, so nimm es doch auf, so wie es die fromme Betrachtung verlangt, d. h. nimm es so auf, als ob ich sagen würde: Ich denke, daß der gute Jesus so gesagt oder gehandelt haben wird[1]."

Das mystische Leben, das in franziskanischen Kreisen Italiens erblühte, zeigen uns besonders die selige Witwe Angela von Foligno († 1309) und die heilige Äbtissin Katharina

[1] Vita Christi, Prooemium. Ed. Rigollot I (Par. 1878), p. 7 nr. 11.

von Bologna († 1463). Angela war, nachdem sie Gatten, Mutter und Kinder verloren, Tertiarin des Franziskanerordens geworden. Ihre Visionen sammelte ihr Beichtvater, der sich ihre Aussagen notierte, aber oft in Verzweiflung war, weil sie das, was sie sah, nicht in Worte bringen konnte, die ihm verständlich waren. Sie ist die Heilige der göttlichen Transzendenz, indem sie sich in direkter Beziehung zu der unendlichen, unsagbaren Gottheit fühlte. Die heilige Katharina, die einst Hofdame bei der Prinzessin Margareta von Este gewesen war, gelangte erst nach schweren Seelenkämpfen zu mystischen Betrachtungen. Eine ihrer größten Freuden, die auch andern Nonnen öfters zuteil wurde, bestand darin, daß ihr in einer Weihnachtsvigil die Jungfrau Maria erschien mit dem Christuskind in den Armen, das sie der frommen Klosterfrau für einige Augenblicke überließ. Die Heilige erzählte selbst von ihren Kämpfen und geistlichen Freuden in dem Buche „Die sieben geistlichen Waffen" für die Kämpfe der Seele.

Dazwischen steht in einziger Größe die Färberstochter Katharina von Siena, die Seherin aus dem Dominikanerorden, deren große Rolle gegenüber den Päpsten wir schon kennen gelernt haben. Um sie herum bildete sich ein Freundeskreis, der sich durch ihre Briefe im geistlichen Leben leiten ließ. Zwei Jahre vor ihrem Tode, im Jahre 1378, entstand das Buch der göttlichen Lehre, das sie während ihrer Ekstase diktierte. Es sind Zwiegespräche zwischen dem ewigen Vater und der Heiligen. Darin erfleht sie sich göttliche Leitung und klagt über Unfrieden und Verweltlichung. Zugleich werden den Zeitgenossen, nicht zuletzt dem verweltlichten Klerus die bittersten Vorwürfe gemacht, zwischen denen aber auch die flammendste Liebe zur Kirche zum Ausdruck kommt und die gelehrige Schülerin der Dominikaner zu erkennen ist.

In solcher Fülle vernehmen wir von ihr die mannigfachsten Verzückungen und Visionen, daß sie uns ganz durchschauert von der Liebe und Hingabe zum Heiland erscheint. Christus verlobt sich mit ihr durch einen kostbaren Ring, der nur für sie an ihrem Finger zu sehen ist. Sie trinkt aus seiner Seitenwunde, erhält den mystischen Kuß des Bräutigams und die Stigmata, die nach ihrem Tode sichtbar werden. Der Heiland vertauscht sein Herz mit dem ihrigen, und im Zusammenhang damit sehen wir bei ihr die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu schon völlig ausgebildet. Die Färberstochter von Siena wurde neben dem Kaufmannssohn von Assisi zu einer italienischen Volksheiligen. Durch die klassische Form der Volkssprache, in der ihre Gedanken Ausdruck fanden, bahnte Katharina sich leicht den Zugang zu der Seele des italienischen Volkes. Die beiden Heiligen mit ihren markanten Umrissen und glühenden Ermahnungen tragen noch heute viel dazu bei, um die Religiosität des italienischen Volkes zu erhalten und zu erheben.

Die geistliche Leitung der Dominikaner und ihr Interesse für

mystisches Leben bei frommen Klosterfrauen tritt uns besonders in Deutschland entgegen. Schon Mechthild von Magdeburg wurde durch den Dominikaner Heinrich von Halle veranlaßt, ihre Visionen niederzuschreiben. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts hatten sich die Klöster der Dominikanerinnen weithin in Deutschland ausgebreitet. Man zählte ihrer über siebzig. Ihre Leitung lag in den Händen von Dominikaner-Lektoren, d. h. von Theologie-Professoren. Wenngleich der Orden die Ablenkung so vieler Kräfte von ihren Hauptaufgaben, den philosophisch-theologischen Studien, bedauerte und wiederholt dagegen Maßnahmen ergriff, so rief man sie doch immer wieder zurück, und den Schwestern blieben die anregenden Predigten gelehrter Mönche gesichert. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Prediger sich den Wünschen ihrer Zuhörerinnen anpaßten und auf die Ausbildung frommen Empfindens besonderen Wert legten. Sie brauchten dafür nur der von dem hl. Thomas von Aquin entwickelten Theorie der Mystik zu folgen, die der Dominikaner Gerhard von Sterngassen in Köln in einem lateinischen Werk „Pratum animae" oder „Medela languentis animae" in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts für praktische Zwecke zusammenfaßte.

Die Darlegungen, die den Schwestern geboten wurden, waren in die deutsche Sprache gekleidet. Damit erhielt das deutsche Gemüt ein neues Gebiet, auf dem es sich in Äußerungen zarter Religiosität und Innigkeit entfalten konnte. Freilich entstand damit auch eine Gefahr für die Genauigkeit der theologisch-philosophischen Terminologie.

Die Gefahr wuchs, weil man teilweise an eine neuplatonische Strömung anknüpfte, die von Albert dem Großen ausging, und besonders schwelgte in der Auswertung des auf alle Mystiker faszinierend wirkenden Pseudo-Dionysius, der nun endlich in seinem geheimnisvollen Dunkel erkannt zu sein scheint, nachdem man auf den Patriarchen Severus von Antiochien (512—518), das Haupt der gemäßigten Monophysiten, hingewiesen hat[1]. Diese Strömung wurde zunächst weiter geleitet vornehmlich durch Alberts Schüler Ulrich Engelbrecht, der als Lektor in Straßburg viele Dominikaner ausbildete, dann 1272 zum Amte des Provinzials der deutschen Dominikaner berufen wurde. In seinem unvollendet gebliebenen großen theologischen Werke „De summo bono" schloß er sich eng an die von seinem Lehrer Albert kommentierte Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita über die göttlichen Namen, aber auch an den neuplatonischen Auszug des „Liber de causis" und die arabischen Philosophen an. In keinem anderen Werk der Scholastik tritt uns so stark wie in diesem der neuplatonische Einfluß wieder

[1] Jos. Stiglmayr, Der sog. Dionysius Areopagita u. Severus v. Antiochien. Scholastik III (1928), 1 ff., dazu in der gleichen Zeitschrift II (1927) 161 ff., von demselben „Aszese u. Mystik des Dionysius Areopagita".

hervor, der dann nie mehr ganz verschwindet. Den Bahnen Ulrichs folgte Dietrich von Freiberg, der wahrscheinlich Ulrichs Schüler war, gleich diesem das Amt eines Provinzials 1293—96 bekleidete und uns noch später bis 1310 begegnet. Er benutzte außer den genannten neuplatonischen Vorlagen auch noch eine lateinische Übersetzung des athenischen Philosophen Proclus, die von Wilhelm von Mörbeke stammt. Vor allem aber ist der Einfluß neuplatonischer Vorlagen bei dem jetzt viel umstrittenen Meister Eckhart zu erkennen, dem gottbegnadeten Prediger, der darauf ausging, der Mystik eine metaphysische Grundlage zu geben.

Aus ritterlichem Geschlecht in Hochheim bei Gotha um 1260 geboren, trat er zu Erfurt in den Dominikanerorden, erwarb sich in Paris 1302 oder 1303 die Magisterwürde in der Theologie und wirkte dann einige Jahre als erster Provinzial der neu begründeten Provinz Sachsen und als Reformator böhmischer Klöster. Man glaubte ihn noch besser als Lehrer der Theologie an der ersten Schule seines Ordens verwenden zu können und schickte ihn deshalb 1311 wieder nach Paris, wo er bis 1314 dozierte. Dann wirkte er einige Jahre als Prediger in Straßburg. Zuletzt finden wir ihn als Professor und Prediger in Köln, wo er, in einen Inquisitionsprozeß verwickelt, 1327 starb.

Eckhart hinterließ eine große Menge Schriften, die aber erst allmählich aufgedeckt wurden und auch jetzt noch nicht alle vorgewiesen sind. Zunächst wurden von ihm deutsche Predigten bekannt, die einen tiefen Eindruck hervorriefen, der noch im Wachsen ist. Man staunt über die große Meisterschaft, mit der er die deutsche Sprache für seine zu Herzen gehenden Ermahnungen anwandte und in bilderreichen Erörterungen die höchsten Probleme zu erfassen suchte, und konnte ihn mit Recht als einen glänzenden Gestalter deutscher Prosa, als tiefsinnigen Grübler und Ringer bewundern. Der Einfluß, der von ihm auf das deutsche Geistesleben ausgeübt wurde, läßt sich verfolgen bis auf Angelus Silesius im 17. Jahrhundert. Seine Predigten richteten sich hauptsächlich an Nonnen und an Laien, die begierig waren, in die geistlichen Wege eingeführt zu werden, auf denen die Seelen Gott näher kommen konnten. Nachdem die Dominikaner sich eine Zeitlang wenig um ihre Frauenklöster gekümmert hatten, waren zwischen 1286 und 1290 die Ordensprofessoren ausdrücklich von ihrem deutschen Provinzial angewiesen worden, sich um die Betreuung ihrer Schwestern zu sorgen. Besonders in Straßburg hatte Eckhart Gelegenheit, dieser Weisung nachzukommen, denn es gab damals dort nicht weniger als 7 Frauenklöster des Dominikanerordens. In diesen Kreisen werden wir auch diejenigen zu suchen haben, die uns seine Predigten durch Nachschrift des gesprochenen Wortes überlieferten. Aber das verringert sehr das Vertrauen in die Zuverlässigkeit ihres Textes, zumal wenn es auf das einzelne Wort ankommt. Außerdem

ist der Predigtstoff noch oft umgestaltet und zerlegt worden, so daß besondere Sicherheiten verlangt werden müssen, um aus dem mannigfachen Predigtmaterial etwas mit Bestimmtheit Eckhart zuzuweisen. Das einzig wirklich durchaus sichere deutsche Eckhart-Werk ist das „Buch der göttlichen Tröstung", gerichtet an die ungarische Königswitwe Agnes vielleicht im Jahre 1308, als deren Vater, König Albrecht I., ermordet worden war. Dazu kommen höchstens noch 22 Predigten, die ihm sicher zugeschrieben werden können; aber ob ihre Niederschrift genau ist, steht noch dahin.

Eine höchst bedeutsame Ergänzung erhielt dieses deutsche Material durch die Aufdeckung von lateinischen Schriften Eckharts. Wir kennen ein großes Werk von ihm, das „Opus tripartitum", das großenteils auf Schrifterklärung ausgeht, aber noch nicht vollständig herausgegeben wurde. Immerhin wissen wir genug, um zu sagen, daß Eckhart darin neben Aristoteles und Thomas sich auf Augustinus sowohl als auf Pseudo-Dionysius, Proclus und den „Liber de causis" stützt. Die neu aufgefundenen „Quaestiones", welche aus der Pariser Zeit Eckharts stammen, bestätigen das und zeigen noch, daß Eckhart, der ohne Zweifel sehr empfänglich für Anregungen von den verschiedensten Seiten war, zeitweise auch mit der Pariser averroistischen Bewegung in Zusammenhang stand. Er geht auch darin, indem er die Seinslosigkeit Gottes vertritt, eigene Wege, die ihn von Thomas abführen, und leugnet die Kernlehre der Thomisten von der Realität des potentiellen und virtuellen Seins.

Das alles, welche Lehrmeinungen Eckhart in seinen verschiedenen Perioden vertreten hat, ob und inwiefern er von Thomas abweicht, steht nun in dem Flusse der Erörterungen. Sie knüpfen sich besonders an die Verurteilung Eckharts und seine jetzt genau veröffentlichte Rechtfertigungsschrift. In Köln wurde gegen Eckhart ein geistlicher Prozeß eingeleitet, der im Jahre 1326 begann. Eckhart erklärte öffentlich auf der Kanzel der Predigerkirche in Köln, daß er immer jeden Irrtum im Glauben wie jeden sittlichen Fehltritt verabscheut habe, und wenn irgendein Irrtum in seinen Schriften oder Predigten gefunden werden sollte, er ihn öffentlich widerrufe. Im einzelnen suchte er aber Punkt für Punkt in zwei Verteidigungsschriften die Vorwürfe, die man ihm gemacht hatte, zurückzuweisen. Ehe eine Entscheidung erfolgte, starb er 1327. Eine Verurteilung von 28 Sätzen, die Eckhart zugewiesen wurden, erfolgte in Avignon durch die Konstitution Johannes' XXII. vom 27. März 1329.

Die viel umstrittene Frage über die Schuld oder Unschuld Eckharts spitzt sich darauf zu, ob ihm tatsächlich die Sätze, auf die sich die Verurteilung stützt, zugewiesen werden können. Es leuchtet ein, daß bei dem wenig gesichteten Schriftwerk Eckharts eine alles klar stellende Antwort noch nicht möglich ist. Aber das kann schon gesagt werden, daß einige Sätze allerdings sich mit sicheren Stellen

in Eckharts Schriften decken. Die ihm vorgeworfene Abweichung von der kirchlichen Lehre bezieht sich besonders auf die Frage, wann und wie die Welt von Gott erschaffen sei und was das Sein der Kreatur sei. Eckhart hat wohl nicht ausdrücklich die Ewigkeit der Welt gelehrt, aber er betont so stark die Ewigkeit des schöpferischen Aktes und so wenig die Zeitlichkeit des Effekts, daß er hier wohl mißverstanden werden konnte wie einer, der darauf ausgeht, in der Welt und in sich selbst den engsten Zusammenhang mit der Ewigkeit zu suchen[1]. Ebenso wurde er durch seine mystische Auffassung, die pantheisierender Seinsspekulation zuneigte, verleitet, die Grenze zwischen göttlichem und kreatürlichem Sein als eine fließende erscheinen zu lassen. Die Kreatur faßt er in ihrem wesenhaften Sein erkennend auf und sucht sie in die Einheit ihres idealen Seins in Gott zurückzuführen. Den Wesensgrund der erkennenden Seele, das „Seelenfünklein", bezeichnet Eckhart zwar oft als geschaffen, bisweilen aber spricht er von der unerschaffenen Ewigkeit der Seele.

Der Zug nach der Ewigkeit kommt bei Eckhart in hinreißender Weise zum Ausdruck, und wenn er bei seinem geistigen Wandel auf diesen schwindelnden Höhen spekulativer Mystik ins Wanken gerät, so möchte man ihn eher bewundernd wegen seiner Wagnisse entschuldigen, statt ihn zu verurteilen. Das letzte Ziel ist ihm wie allen Mystikern die Vereinigung des Menschen mit Gott, die Aufhebung der Kreatürlichkeit, die Aufgabe des eigenen Willens, der eigenen Individualität. Das ist der Zustand der Abgeschiedenheit, der Armut, in dem Gott in der Seele geboren wird. Wohl ist Eckhart darauf bedacht, dem vorzubeugen, daß aus seinen Darlegungen quietistische Folgerungen gezogen werden. Aber seine in edlem Wortglanz schimmernden Aussprüche über die „unio mystica", über das Einwohnen der Seele in Gott, haben etwas verführerisch Pantheistisches, sowie sein Seinsbegriff nach neuplatonischer Auffassung mehr fließend, dynamisch ist als fest abgegrenzt. Im Unendlichen möchte er die Gegensätze des Endlichen aufheben. Man kann bei ihm das Streben nicht verkennen, immer wieder von Thomas auszugehen. Indem er ihn aber überbietet, besonders in der Lehre von der Transzendenz Gottes, von der er sagt: Gott dürfte nicht gut genannt werden, wie man weiß nicht schwarz nennen könne, begünstigt er in bedenklicher Weise den Agnostizismus und stört das schöne, von Thomas geschaffene Gleichgewicht[2]. Es ist ja schwer, ihn deshalb zu tadeln, da er doch wieder zu Thomas zurückkehren will, wie das die schöne Stelle aus einer ungedruckten Predigt zeigt[3]: „Das ist wohl wahr, daß die Minne nützlicher ist in diesem

[1] Vgl. hierzu Überwegs Grundriß II, 11. A. v. Geyer (1928), 562 ff. (von Quint).
[2] Théry, Contribution 146 ss.
[3] Mitgeteilt von Karrer im Divus Thomas V (1927), 217.

Leben, denn sie verdient den Lohn; aber Vernunft in dem ewigen Leben empfängt den Lohn.“ Es bleibt ihm als ein besonderes Verdienst um die Seelenkultur, daß er zuerst im Deutschen von dem „Adel der Seele“ sprach, womit er einen ihm vor allem teueren Begriff bezeichnete, der aber schon vor ihm den Mystikern wohl bekannt war[1]. Es ist die vornehmste geistige Ausstattung, die dem Menschen bei der Schöpfung zuteil ward, die menschliche Seelenkraft, die sich zu Gott erhebt, das Aufglimmen des Seelenfunkens zu Gott von Natur aus, die Verwandtschaft mit Gott, sein Ebenbild im Seelengrund.

Meister Eckhart hat nicht nur zu seinen Lebzeiten durch das gesprochene Wort gewirkt, wenn es auch vielleicht nicht immer recht verstanden wurde, sondern er hat auch andere Prediger und Schriftsteller angeregt, die ihm in langer Reihe folgten, indem sie die Warnungstafeln beachteten, die von der Leitung der Kirche errichtet worden waren.

Der in Straßburg heimische und dort in den Dominikanerorden eingetretene Johannes Tauler hatte wohl schon in seiner Jugend Eckharts Predigten gehört, der wahrscheinlich auch in der Kölner Ordensschule noch sein Lehrer war. Er selbst wirkte als Prediger in Köln, Basel, Straßburg, wo er 1361 starb, und übte, wie die vielen Handschriften seiner Predigten zeigen, einen nachhaltigen Eindruck aus. Das verdankte er zweifelsohne seiner edlen, zu Herzen gehenden, zarten Sprache, in der er ohne besondere Gelehrsamkeit die Wege weisen will, die zu Gott führen. Im wesentlichen waren es die Lehren Eckharts, die er vortrug, aber mit größerer Klugheit und mit mystischer Einfalt, indem er gelegentlich ein gewagtes Wort des „minniglichen Meisters“ verbesserte. Gleich diesem preist er das Seelenfünklein und zeigt uns dabei besonders deutlich, wie diese Mystiker in die deutsche Sprache einen Begriff und ein Wort gebracht haben, das in andere Sprachen schwer zu übersetzen ist, der deutschen Kultur aber einen hoch zu wertenden Schatz einfügte. Immer wieder kommt er zurück auf die Pflege eines edlen Gemütes. In einer seiner Predigten spricht er von der Erneuerung im Geiste: „Der Geist des Menschen heißt auch Gemüt. Das Gemüt ist ein wonniges Ding. In ihm sind alle Kräfte beisammen: Vernunft, Wille, aber es ist an sich selbst das alles nicht. Es hat noch mehr. Es hat über dem Wirken der Kräfte noch einen innigen, wesentlichen Gegenstand, und wenn dem Gemüte wohl ist und es Gott recht zugekehrt ist, so ist allem andern auch wohl, und wo es abgekehrt ist, da ist alles abgekehrt, bewußt oder unbewußt[2].“

Um Taulers Predigten richtig zu beurteilen, muß man sich ver-

[1] Pfeiffer 651, 39; 657, 32. Vgl. Tauler, Predigt 64 (Ausgabe Vetter).

[2] Ausgabe Vetter Nr. 56. Übertragung von W. Lehmann II, 66. Vgl. G. Théry, Esquisse d'une vie de Tauler 138.

gegenwärtigen, daß sie fast alle vor Nonnen, die er fortwährend als seine Kinder, seine lieben Kinder anredet, als sogenannte „Collationes“ gehalten wurden. Darum handeln sie hauptsächlich von Klosterpflichten und haben das besondere Bestreben, in diesen schon äußerlich nach religiösen Grundsätzen geregelten Kreisen eine innerliche Vertiefung herbeizuführen. Unter diesen Umständen ist es ihm hoch anzurechnen, daß er sich vor gefühlsmäßigen Entgleisungen zu hüten sucht, in kräftigen Worten auch die Willensbildung betont und vor geistlicher Überhebung warnt, indem er gelegentlich auch den weltlichen Berufen manch kräftiges Sprüchlein widmet, so dieses: „Heutzutage ist die minnigliche Lebensweise sehr verkehrt und verdorben zum größten Teile, so daß die, die geistlich scheinen, weltliche Herzen haben, und etliche Weltliche haben geistliche Herzen . . . Wisset, es lebt manches Weib mitten in der Welt und hat Mann und Kind; und mancher Mensch sitzt und macht Schuhe, und ihre Meinung zu Gott ist, sich und ihre Kinder zu ernähren. Und mancher arme Mensch im Dorfe geht misten und gewinnt sein Brötlein mit großer, saurer Arbeit. Und allen diesen kann es geschehen, daß sie hundertmal besser fahren als ihr Nonnen, und sie folgen einfältig ihrem Rufe, und das ist doch kläglich für euch. Diese Leute stehen in der Furcht Gottes und folgen einfältig ihrem Rufe . . . Der höchste und oberste Weg dieses Rufes ist: nachzufolgen dem minniglichen Vorbilde seines allergeminnesten Sohnes, auswendig und inwendig, in wirkender, leidender und bildlicher Weise oder in schauender Weise über alle Bilder erhaben. Und wer diesem allerlauterst und allerbloßest nachfolgt, der erreicht das alleroberste und allerhöchste Ziel[1].“ Das war eine vortreffliche Sprache, würdig eines wahren christlichen Kulturträgers.

Unter den von Tauler überlieferten Predigten und Schriften befindet sich manches zweifelhafte und unechte Stück. Zu letzteren gehört das jetzt abgesonderte „Meisterbuch“, die Schilderung der Bekehrung eines Meisters der Hl. Schrift durch einen Laien, angeblich 1346 verfaßt. Damit hängt eine Reihe von Schriften und Briefen zusammen, die vom großen „Gottesfreund aus dem Oberlande“ geschrieben sein sollen, der, als das Haupt eines mystischen Bundes dargestellt, immer vergeblich gesucht wurde, bis man erkannte, daß mit ihm eine viele verführende Fiktion ins Werk gesetzt worden war. Der Urheber der Fiktion ist in dem Straßburger Kloster auf dem grünen Wörth zu suchen. Dieses war von dem Kaufmann Rulman Merswin, einem Beichtkind Taulers, als es dem Verfall preisgegeben war, gekauft, wiederhergestellt und 1371 den Johannitern übergeben worden, die aber immer unter drei weltlichen Pflegern stehen sollten. Einer der Pfleger war Rulman Merswin,

[1] Vetter Nr. 53. Übertragen von Oehl (Deutsche Mystiker IV), S. 76f., Lehmann II, 45f.

der Weisungen von einem hochbegnadeten Laien, einem Gottesfreund aus dem Oberlande erhalten haben wollte. Es spricht alles dafür, daß Merswin, der verschiedene andere mystische Schriften ohne Wert verfaßt hat, auch das Meisterbuch schrieb und den Gottesfreund erfunden hat.

Auf Tauler beruft sich eine mystische Schrift, die von Luther zuerst herausgegeben und nicht ganz mit Recht als „Theologia deutsch" betitelt wurde. Sie erschien deshalb bei Katholiken als verdächtig und wurde in der lateinischen Übersetzung des reformierten Philologen Sebastian Castellio 1612 auf den Index gesetzt. Dieses Mißtrauen verdient, wie man jetzt erkannt hat, das deutsche Original nicht. Es ist eine einfache, behutsame Darlegung der in mystischen Kreisen bekannten Stufenleiter von der Vereinigung mit Gott auf dem Wege der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung und konnte wohl manchem ein mit Recht geschätzter Führer sein. Von dem Verfasser weiß man nur, daß er in Frankfurt am Main Kustos im Hause der Deutschherren war.

Durch Tauler besonders wurde Straßburg zu einem Hauptzentrum der deutschen Mystik, ebenso Basel, von wo aus er mannigfache Beziehungen bis nach Bayern, der Ostschweiz, ja bis Wien unterhielt mit Weltpriestern, Ordensleuten und Laien. Die Nachwirkung dieser Kreise läßt sich lange verfolgen bis in die Zeit eines Nikolaus von der Flüh. Ein anderer Mittelpunkt wurde Konstanz, wo uns die liebenswürdige Figur des Heinrich Seuse (latinisiert Suso) entgegentritt, der aus ritterlichem Geschlecht daselbst geboren, von einer frommen Mutter, nach der er sich nannte, erzogen, bei den Dominikanern in Konstanz eintrat, in Köln Eckharts Schüler war und dann in seiner Heimatstadt und in Ulm als Lektor und Prediger wirkte, 1366 starb. In den Nonnenklöstern muß Seuse mit seinen Predigten einen bezaubernden Eindruck hinterlassen haben. Wenn den deutschen Mystikern im allgemeinen das Verdienst zugeschrieben wird, die deutsche Prosa geschaffen zu haben, so hat Seuse daran einen besonderen Anteil, da er die Sprache wie keiner zu lieblichen Melodien verwenden kann. Der Dank der Schwestern zeigte sich in der Sorge, die sie sich um seinen literarischen Nachlaß gaben.

In dem Dominikanerinnenkloster zu Töß bei Winterthur, das Töchter süddeutscher Adliger und Züricher Patrizier gern aufsuchten, und in dem die Prinzessin Elisabeth, Tochter Königs Andreas III. von Ungarn, starb, fand sich eine Züricherin Elsbeth Stagel, die für historiographische Arbeiten Verständnis hatte. Sie sammelte, was sie aus mündlichen und schriftlichen Mitteilungen Seuses, ihres geistlichen Seelenführers, zusammenbringen konnte. Dieses Material wurde wahrscheinlich erst nach Seuses Tode zu einer erbaulichen Biographie verarbeitet und mit dessen deutschen Schriften, dem Büchlein der ewigen Weisheit, dem Büchlein der Wahrheit und dem Briefbüchlein in dem sogenannten „Exemplar"

vereint. Es kamen noch einige Predigten hinzu und das Minnebüchlein, eine Andacht zu Ehren des leidenden Heilands und seiner Mutter, von dem es zwar nicht ganz sicher ist, ob es Seuse angehört, das aber ganz in seinem Geiste geschrieben ist. Zu dem Briefbüchlein hatte auch Elsbeth Stagel die Vorlage zusammengestellt, die in dem sogenannten Großen Briefbuch erhalten ist.

Der Abfassungszeit nach ist die erste Schrift Seuses das „Büchlein der Wahrheit". Es trägt noch ein abstraktes, schulmäßiges Gewand und steht unter dem Eindruck von Eckharts Lehre und Persönlichkeit. Wahrscheinlich ist es unmittelbar nach dem gegen Eckharts Schriften begonnenen Prozeß (1327) geschrieben. Hier erörtert er in der Form eines Dialogs zwischen der Wahrheit und dem Jünger die schwierigsten Fragen spekulativer Mystik, weist die Berufung der Begarden auf Brüder vom freien Geiste mit ihren pantheistischen Sätzen, die sie auf Eckhart stützen wollten, entrüstet zurück und unterscheidet besonders streng die mit Gott wesensgleiche, ewige Ideenwelt von der geschöpflichen Kreatur. Gleichwohl erschien manchen sein Büchlein als verdächtig. Es blieb aber bei Drohungen, die den frommen Schriftsteller in große Angst brachten. Bald darauf schrieb er das „Büchlein der ewigen Weisheit", das wohl schon 1328 vollendet war, dann liegen blieb, da er nach den Erfahrungen, die er mit der ersten Veröffentlichung gemacht hatte, wegen der Herausgabe Besorgnisse hatte. Er arbeitete einige Zeit später, 1333—1334, die Schrift um und hat sie stofflich vermehrt als „Horologium Sapientiae" (kunstvolles Uhrwerk der Weisheit) dem Ordensgeneral überreicht, um sich damit gegen Verleumdungen zu schützen. Es ist ganz für praktische Bedürfnisse verfaßt, eine in hohem, poetischem Stile geschriebene Erbauungsschrift, dargeboten ebenfalls in Form eines Dialogs zwischen der ewigen Weisheit und ihrem Diener. Seuse hat mit diesem Buche einen außerordentlichen Erfolg gehabt. Für 100 Jahre war es das verbreitetste Andachtsbuch in Deutschland. Etwa 180 Handschriften sind auf uns gekommen. Aber auch in andern Ländern, in Frankreich, England, Italien, Skandinavien, Spanien, wurde es gelesen und wird noch heute in Klöstern gern gelesen, vor allem deshalb, weil die Grundlage durchaus kirchliche, gesunde Lehre ist. Damit verbindet sich eine glühende Liebe, die er in die edelsten Empfindungen gießt und in selten schöne poetische Worte kleidet. Nicht mit Unrecht hat man daran erinnert, daß er demjenigen deutschen Stamme angehörte, der am meisten mit Phantasie begabt ist und besonders viele Dichter hervorgebracht hat.

In der Minne, die Seuse der göttlichen Weisheit entgegenbringt, erinnert er uns an die Minne, mit der Franz von Assisi für die Armut und Niedrigkeit des menschgewordenen Heilandes sich begeisterte. Wie Franz von Assisi denkt und fühlt Seuse in ritterlichen Anschauungen und Empfindungen, die aber, entsprechend der

weitergegangenen Entwicklung, verfeinerter und spielender geworden sind. Er will ein geistlicher Ritter sein, dem von dem Herrn der Ritterlohn zuteil wird, den sonst die hohen Frauen in der Welt verleihen, und so ruft er aus: „Eya, schöne minnigliche Ewige Weisheit, deren Gnadenreichtum nichts gleich ist in allen Landen, möchte meiner Seele von dir ein Ringlein werden, ach, darum wollte ich leiden, was immer du wolltest[1].“ Seuse wendet auf das geistliche Leben auch die Formen der weltlichen Liebeslyrik an, aber ohne je etwa abstoßend zu werden. Dabei folgt er im Unterschied zu Franz von Assisi den Traditionen seines Ordens, dem das Schauen Gottes, das Vertiefen in die göttliche Weisheit das Höchste ist, dem die intellektuellen Prinzipien die obersten sind, mit denen er allerdings einfache praktische Mahnungen zur Lenkung der Seelen und ihrer Vervollkommnung gut zu vereinen weiß. Den geistlichen Töchtern des Adels und der höheren, damals in Deutschland noch in den Anschauungen des Rittertums lebenden Schichten muß seine süße Sprache besonders zugesagt haben. Hier fanden sie den besten Führer zum geistlichen Seelenadel, nach dem sie sich sehnten, um alle ihre Ideale, die sie aus der Welt mitgenommen, auf das geistliche Leben, dem sie sich geweiht, zu übertragen und sich aus den Widersprüchen der Welt in höhere Sphären erheben zu lassen.

Diese Widersprüche hatte Seuse, wie so viele der von ihm geleiteten geistlichen Töchter, schon in seiner zarten Kindheit erfahren. Sein Vater, der dem Konstanzer Patriziergeschlecht von Berg angehörte, war ganz weltlich gesinnt und von rauhem Wesen. Anders seine fein empfindende Mutter, die in dieser ungleichen Ehe ihre Zuflucht nahm zur Vertiefung in echte Frömmigkeit, und deren Gefühlsanlage der Sohn erbte. In harten, inneren Kämpfen und erstaunlich schweren Abtötungen, die er bis zu seinem vierzigsten Jahr fortsetzte, hat er sich erst zu jener Gelassenheit durchgerungen, die er dann andere lehrte. Die scharfen Widersprüche zwischen Ideal und Wirklichkeit fand er aber auch zu seiner Zeit reichlich in dem Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und Johann XXII. Er sah die Verwüstungen, die über das religiöse Leben allenthalben in Deutschland kamen, als durch den Papst über weite deutsche Gebiete das Interdikt verhängt war, und Ludwig der Bayer die Nichtbeobachtung desselben erzwingen wollte. Die Mönche des Inselkloster in Konstanz, unter denen Seuse damals weilte, mußten die Stadt für 10 Jahre (1339—1349) verlassen, weil sie dem Befehle Ludwigs, den Gottesdienst wieder aufzunehmen, nicht nachkommen wollten.

Eine solche Zeit war nun allerdings wie keine andere dazu geeignet, tiefere Seelen von der Welt ganz abzuwenden und sie dazu zu führen, ihren Trost in einer inneren Erfassung der Religion zu

[1] Seuses Leben Kap. 44. Übertragung von Heller 133, dazu das Bild auf S. 140.

suchen. Das ist die schöne Kehrseite jener Periode, in der uns die äußere Geschichte so viel von peinlicher Zerrissenheit und von sittlichem Niedergang zeigt. Demgegenüber sehen wir die Kraft der katholischen Religion damals neu aufleuchten in der verfeinerten Ausbildung christlichen Fühlens und inneren Erlebens. Hier zeigt sich die auf vertiefte Herzensbildung ausgehende Kultur mit der christlichen Gedankenwelt in edler Harmonie, die sich scharf abhebt von der Erstarrung, die uns entgegentritt in den Polemiken der nicht so sehr gegeneinander, als nebeneinander herredenden Scholastiker, in den juristischen Diskussionen über die Ausdehnung geistlicher und weltlicher Gewalt, wie in der Entartung eines Rittertums, das mit den Kreuzzugsgedanken und seinen Idealen nur noch spielt. Seuse fühlt das, und darum meint er, daß die Welt alt geworden sei. In dem Prolog des Horologiums lesen wir: „In unseren jetzigen Zeiten, in denen die Welt schon alt geworden, ist leider die göttliche Liebe in den Herzen vieler so erkaltet, daß sie fast erloschen ist und wenige gefunden werden, die sich der Frömmigkeit hingeben und die neue Gnade zu ihrer Erwärmung suchen . . . Indem sie die Eitelkeit pflegen, aufgehen in endlosen Genealogien[1] und in den Genüssen des Körpers, werden sie gebunden gehalten in einer Art von tödlichem Schlaf.“ Weiter sagt er ebenda von seinen Absichten: „In dem vorliegenden Werke beabsichtigt der Verfasser hauptsächlich nicht so sehr die Unwissenden zu unterrichten deshalb, weil die Erde schon voll ist von der Wissenschaft des Herrn, sondern die Ausgelöschten wieder zu entzünden, die Kalten zu erwärmen, die Lauen wieder in Bewegung zu bringen, die Frömmigkeit wieder denen einzupflanzen, die sie verloren haben, und die in nachlässigen Schlaf Verfallenen zur Wachsamkeit in der Tugend anzuregen[2].“ Damit prägte Seuse schon den Begriff von der neuen Frömmigkeit, der bald zum Schlagwort werden sollte.

Nach welcher Richtung Seuse durch solche Ermahnungen wirkte, sehen wir an den Nonnen von Töß. Elsbeth Stagel verdanken wir nicht allein die Anregung zu der Biographie Seuses. Sie stellte auch noch die Viten von etwa 40 frommen Schwestern in ihrem Kloster zusammen. Es ist dies ihr sogenanntes „Schwesternbuch“. Diese Schwestern lebten allerdings zum Teil vor Seuses Zeit. Daraus ersehen wir, daß die mystische Bewegung in den Nonnenklöstern, woran uns schon die Nonnen von Helfta gemahnen, bereits vor Seuse begonnen hatte. Seuse hat sie aber erheblich verbreitet, namentlich in Oberdeutschland.

Ein Seitenstück zu den Beziehungen zwischen Heinrich Seuse und Elsbeth Stagel haben wir in dem Briefwechsel zwischen dem

[1] Paulus ad Timotheum I, 1, 3; ad Titum 3, 9. Vielleicht Anspielung auf die Ahnenproben in den Kapiteln und Klöstern.

[2] Ed. Strange p. 9. Ebenda 47 f. spricht Seuse von dem „modernorum devotum exercicium“.

Weltpriester Heinrich von Nördlingen und seiner geistlichen Freundin Margareta Ebner, der ersten Briefsammlung in deutscher Sprache. Margareta Ebner gehörte dem Dominikanerinnenkloster Medingen im Bistum Augsburg an. Im Gegensatz zu ihrem geistlichen Führer stand sie auf Seite Ludwigs des Bayern und betete für dessen Sieg, obwohl sie an ihm manches zu beklagen fand. Eine andere Nonne, die den gleichen Familiennamen führte, mit ihr aber nicht verwandt war, ist die aus einer Nürnberger Patrizierfamilie hervorgegangene Christina Ebner in dem Dominikanerinnenkloster Engeltal der Diözese Eichstätt, die auch von Heinrich von Nördlingen besucht wurde. Auf Veranlassung ihres Beichtvaters, des Dominikaners Konrad von Füssen, schrieb sie ihre Visionen auf. Ferner verfaßte sie über das mystische Leben verstorbener Engeltaler Nonnen das Büchlein „Von der Genaden Überlast". Für die Wertschätzung, deren sich solche visionäre Nonnen erfreuten, ist bezeichnend, daß Karl IV. im Jahre 1350 mit großem Gefolge von Nürnberg aus nach Engeltal kam, vor Christina niederkniete, von ihr Trank und Segen erbat. In den Visionen und Offenbarungen der beiden Ebnerinnen zeigt sich ein weichlicher Zug, der bei Seuse ebenso stark hervortritt. Bei diesem kommt aber dazu ein lyrischer, zur Gottesfreude mahnender Zug, der vorherrscht und ihn auch dem hl. Franz nahebringt.

Außer den genannten Dominikanerinnenklöstern haben mehrere andere noch visionäre Literatur dieser Art überliefert, so Ötenbach bei Zürich, Katharinental bei Diessenhofen im Thurgau, Adelhausen bei Freiburg im Breisgau, Kirchberg im württembergischen Oberamt Sulz, Weiler bei Esslingen, Unterlinden bei Kolmar im Elsaß. In Klosterchroniken, die nur wenig andere Nachrichten enthalten, wird uns berichtet, was einzelnen Schwestern an Begnadungen zuteil ward. Darin sahen die Klöster einen besonderen Ruhm, und zu dem Zwecke suchte man die Berichte der Nachwelt zu übermitteln. Es konnte aber dabei nicht vermieden werden, daß die Nonnen von einem künstlichen Streben halb unbewußt dazu geführt wurden, visionäre Zustände zu erleben. In dem Kloster Engeltal gab es unter den Schwestern nur eine einzige, die nie verzückt war. Als Schwester Anna Turnerin im Kloster Adelhausen nicht weinen konnte wie die anderen Schwestern, gab sie sich die größte Mühe, es ihnen gleich zu tun, „und einmal, da sie an ihrer Andacht war, da tat sie ihres Ernstes so viel dazu, daß ihr eine Träne aus dem Auge kam." Dann hatte sie eine Vision, daß zwei Engel in einem goldenen Becken die Träne vor den Herrn im Himmel brächten[1]. An den frommen Bildern, nach denen die Phantasie der Klosterfrauen verlangte, braucht man deshalb keinen Anstoß zu neh-

[1] Chronik der Anna v. Munzingen, hrsg. v. J. König. Freiburger Diözesan-Archiv XIII (1880), 186 f. Vgl. dazu Michael, Gesch. d. deutschen Volkes III, 209.

men. Die Schauenden sprechen und fühlen durchaus aufrichtig, freilich mit einer Naivität, die weit über die Grenzen hinausgeht, die wir verlangen. Auch an krankhaft Verstiegenem fehlt es nicht. Aber ihre Reinheit wie ihre Frömmigkeit, ihre Demut, ihre Hingebung können unsere Bewunderung erregen. Das Frauengemüt entfaltete sich in der Pflege der passiven Tugenden zu entzückenden Seelenblüten, deren zarter Duft immer von neuem ähnlich geartete Seelen anzieht, in unserer Zeit der Gegensätze wieder mehr denn je. Aber der Historiker, der auch das Leben außerhalb der Klöster in Betracht ziehen muß, kann das Bedauern nicht unterdrücken, daß diese Pflege des frommen Frauengemüts keine größeren Früchte außerhalb der Klostermauern zeitigte. Man sieht nicht, daß in Deutschland die Achtung vor der Frau zunahm. Die finsteren Bilder, die man sich von den Hexen machte, nahmen im Gegenteil immer festere Umrisse an. Von deutschen Mystikerinnen ist im 15. Jahrhundert nicht mehr so viel zu vernehmen.

Die mystische Bewegung, die in Deutschlands Klöstern zu solcher Blüte kam, können wir zunächst noch weiter verfolgen in den Niederlanden, wo die Einwirkung schon über die alten Klöster hinausgeht und neue Organisationen hervorbringt. Daselbst wurde sie aber auch gespeist aus älteren Quellen, besonders aus der, welche die Augustiner von St. Victor in Paris schon im 12. Jahrhundert erschlossen hatten. Von dieser war die mystische Bewegung bereits nach England hinübergeflutet. Walter Hilton († 1396), der in seiner Hauptschrift „Scala perfectionis“ einen Führer für die Reise nach dem himmlischen Jerusalem verfaßte, war Oberhaupt der Augustiner von Thurgarton bei Newark in Nottinghamshire und bot in der Hauptsache eine Vereinfachung der Lehren von Richard von St. Victor. Er beeinflußte die als Rekluse lebende Nonne Juliane von Norwich, die 1393 ihre Visionen in den „Revelations of Divine Love“ niederschrieb. Noch mehr Eindruck hatte schon vorher unter den englischen Mystikern der 1349 in Hampole verstorbene Eremit Richard Rolle mit seinen Schriften „De emendatione vitae“ und „De incendio amoris“ hervorgerufen, die bald ins Englische übersetzt wurden, und mit seinem englischen Gedicht „Pricke of Conscience“. Bei ihm können wir eine Nachwirkung der Lehre erkennen, die der hl. Erzbischof Edmund von Canterbury in seinem „Speculum ecclesiae“ hinterlassen hatte.

Die mystische Bewegung der Niederlande setzt ein mit Ruysbroeck, den Tauler aufgesucht haben soll.

Jan van Ruysbroeck hatte den Beinamen von seinem Geburtsort bei Brüssel. Nachdem er viele Jahre in Brüssel als Weltpriester eifrig tätig gewesen war, zog er sich mit zwei Freunden in die Waldeinsamkeit des Sonjenbosch zurück. Im Jahre 1349 nahmen die Einsiedler die Norm der regulierten Chorherren an. In dem so gegründeten Augustinerkloster Groenendael war Ruys-

broeck erster Prior, und hier starb er 1381 hochbetagt. Seine mystischen Gedanken und Ermahnungen legte er in 11 oder 12 flämisch geschriebenen Traktaten nieder. Als sein wertvollstes Hauptwerk wird mit Recht das um 1330 geschriebene Buch „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" angesehen, in dem er das Zusammenwirken Gottes und der Seele bis zur mystischen Schau schildert, zugleich aber auch schon den Unterschied zwischen seiner Lehre und derjenigen der Brüder und Schwestern vom freien Geiste hervorhebt. Ausführlicher legt er das Leben der Beschauung in dem „Spiegel des ewigen Heiles" dar, den er für eine junge Klosterfrau schrieb, so wie er in dem Buch von den sieben Schlössern einer Klarissin eine Tagesordnung vorzeichnet. Von der Gottesgeburt in uns handelt besonders die Schrift von den sieben Stufen der Liebe, während das letzte „Buch von den 12 Beginen" wieder vornehmlich der Beschauung gewidmet ist und seine dichterische Natur in mehreren tief empfundenen Gedichten glänzend zeigt, die aber auch in der Sprache seiner Prosaschriften allenthalben zu erkennen ist. Er wird gepriesen als der Schöpfer der niederländischen Prosasprache. Den Boden der Kirche will Ruysbroeck in keiner Weise verlassen. Dafür fehlt es nicht an deutlichen Zeugnissen. Wir führen nur aus den Weisungen, die er frommen Beginen erteilt, die Verse an:

„Sie gehaben sich nicht mit besonderen Zeichen,
Denn sie wollen anderen guten Leuten gleichen.
Sie dienen der Kirche früh und spät
Mit frommen Werken und stillem Gebet.
Sie ehren die heiligen Sakramente,
Denn darin lebt die göttliche Gnadenspende[1]."

Ruysbroeck schöpft aus dem großen mystischen Strom, der zu seiner Zeit in voller Breite dahinfloß. Zuerst steht er unter dem Einfluß der auf die Liebe zu Jesus vornehmlich gerichteten Mystik der Augustiner von Sankt Victor in Paris, die ihn auch veranlaßten, in Groenendael die Augustinernorm anzunehmen. Besonders erkennbar sind natürlich bei ihm wie bei allen Mystikern die Gedanken des Dionysius Areopagita. Dann berührt er sich offenbar aber auch mit der spekulativen Mystik Eckharts namentlich in dem, was er von dem Seelengrund sagt, „wo wir mit Gott über der Vernunft und über allen Übungen der Tugenden vereint sind[2]". Aber er ist darauf bedacht, sich von Eckhart nicht zu weit führen zu lassen. So lesen wir bei ihm auch Stellen, die offenbar Mißverständnisse ausschließen sollen wie diese: „Christus sprach die Bitte aus, daß alle seine Geminnten vollkommen eins würden, wie er eins ist mit dem Vater:

[1] Übertragen v. F. M. Huebner (Inselverlag, Leipzig), 9.
[2] Ed. Surius 412; David IV, 50. Vgl. Dolezich 75.

nicht so eins, wie er mit dem Vater eine einzige göttliche Substanz ist, denn das ist unmöglich, aber eins und in gleicher Einheit so, wie er mit dem Vater in wesentlicher Minne e i n Genießen und e i n e Seligkeit ist". Im Anschluß daran spricht er von einer Überwesenheit, in der alle Wege enden[1]. Hauptsächlich will Ruysbroeck als praktischer Mystiker wirken, den Seelenfunken anzünden, um den Menschen zu Gott zu führen, zur Reinheit und Einheit des Geistes.

Dabei schuf er eine Terminologie, die dann im Kreise seiner Nachfolger beibehalten wurde. Der Zerstreuung der Weltchristen setzt er das innere oder devote Leben, das innige Leben gegenüber. Die späteren mystischen Schriftsteller der Niederlande wandten gern den Ausdruck „devotus" in diesem Sinne an, und Ruysbroeck wird mit Gerhard de Groote zusammen als Vater der neuen Devotion gepriesen. Vor allem verabscheut Ruysbroeck das Laster der Eigenheit oder Selbstsucht. Seine Pflege gilt im Gegensatz dazu dem gemeinsamen Leben, worunter er nicht so sehr das Leben in einer geistlichen Kommunität als vielmehr eine besondere Stufe des geistlichen Lebens versteht, die höchste, die über dem aktiven Leben, das uns mit den Nächsten vereint, und dem inneren oder kontemplativen Leben, das uns Gott nahe bringt, sich als Vollendung erhebt. Das gemeinsame Leben ist die volle Selbstentäußerung.

Die Übungen dieses gemeinsamen Lebens bestehen zunächst in dem Verzicht auf jeden eigenen Willen, der völligen Vernichtung des eigenen Ich, dem Aufgehen des menschlichen Willens im Willen Gottes. Der schönste Schmuck dieser Tugenden ist, süß und geduldig zu sein in allen Leiden. Der Mensch, der sie übt, soll nicht mehr nach der Eigenheit seiner Natur leben, sondern ebenso alle Tugenden üben, wie alle Leiden auf sich nehmen, die Gott oder sein Oberer von ihm verlangt. Er soll zu Gott sprechen: Dein Willle geschehe in allen Dingen und nicht der meine, und darin wird er die höchste geistliche Freude finden. Was Gott will, ist seine Freude, und so kann er ohne Unruhe leben, denn er weiß, daß Gott sein Wohl im Auge hat. Alles Gott zu überlassen, die heilige Gelassenheit, wie Ruysbroeck sagt, ist die Grundlage des gemeinsamen Lebens. Das ist die wahre Freiheit des Geistes, nicht im Sinne der Häretiker, die in Zügellosigkeit ausarten, sondern jener freie Besitz unserer selbst, durch den wir auf jede Eigenheit verzichten, um in allem den süßesten Willen Gottes zu erfüllen. Wer so Gott ehrt, wird alle Pflichten des gemeinsamen Lebens leicht auf sich nehmen. Er vereint sich mit allen Heiligen, um Gott zu loben, hat Erbarmen mit den Sündern und betet um ihre Bekehrung. Er betet für die armen Seelen im Fegefeuer insgemein. Er hat eine allgemeine Liebe, indem er alle Menschen und sich selbst in Gott liebt. Er ist

[1] Das Buch von der höchsten Wahrheit. Kap. 13. Übertragen von Lambert 222. Dolezich 153.

gewissermaßen ein Vermittler zwischen Gott und den Menschen, indem er alle Menschen zu Gott zu führen sucht und von Gott auf sie die Gnaden herabfleht, die sie notwendig haben.

Es kommt diese Richtung Ruysbroecks also auf den Gedanken einer idealen geistlichen Solidarität hinaus, eine besondere Ausprägung der Lehre der Kirche von der Gemeinschaft der Heiligen, eine ideale Reaktion gegen den Geist des Eigennutzes und der Selbstsucht, die in den Zeiten der Pfründenjagden und der Mißbräuche im Ablaßwesen tiefen Eindruck machen mußte. Wohl konnte auch dieser Gedanke leicht ausarten, nach der moralischen Seite in den Quietismus ausmünden, nach der spekulativen sich einem Pantheismus bedenklich nähern. Es sind die beiden Klippen, denen mehr oder minder alle Mystiker ausgesetzt waren. Ruysbroecks Lehre wurde auch von Gerson wegen einzelner überschwänglicher Ausdrücke über das Einswerden mit Gott der Vorwurf des Pantheismus gemacht. Aber er fand bald Verteidiger.

Noch bedenklicher als solche Anlässe zu Mißverständnissen war im allgemeinen das Auseinanderstreben zwischen Mystik und Scholastik, hervorgegangen aus der skeptischen Richtung, die der Nominalismus verbreitete. Keiner empfand das tiefer als der für alle Strömungen seiner Zeit sehr feinfühlige Johannes Gerson, der selbst unter der Auflösung der alten Harmonie litt[1]. Unbefriedigt von der Unsicherheit, die er bei seinen Lehrern in der theologia scholastica gefunden hatte, schrieb er im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts mehrere Traktate über die theologia mystica, die er als eine Ergänzung der ersteren hinstellen will. Diese mystische Theologie soll neue lebendige Erkenntnis aus der religiösen Erfahrung vermitteln durch die Einigung der Liebe. Damit knüpfte Gerson freilich nicht an die deutsche Mystik an, sondern an die großen Augustinerlehrer von St. Victor in Paris aus dem 12. Jahrhundert, Hugo und Richard, und an Bonaventura. Es gelang ihm nicht, die erwünschte Eintracht herzustellen. Er eröffnete vielmehr mit seinen mystischen Schriften eine Kontroverse, die das ganze 15. Jahrhundert weiter geht, wobei die praktischen Mystiker die Selbständigkeit ihrer Wege betonen und von der Bindung, die ihnen Gerson mit der scholastischen Theologie zumutet, immer weniger wissen wollen.

Unterdessen war Ruysbroeck gegen die Vorwürfe, die ihm Gerson gemacht hatte, am besten verteidigt worden durch die Art, wie seine Gedanken von seinen Verehrern in die Praxis umgesetzt wurden. Von vielen Seiten war man nach Groenendael gekommen, um seine Gedanken aufzunehmen. Vor allem hatte Ruysbroeck auf ideal gesinnte Kreise in den Niederlanden eingewirkt. Bedeutsam waren insbesondere die Anregungen, die er Gerhard de Groote gab, der

[1] S. oben S. 168.

ihn besuchte, mit ihm in Briefwechsel stand und zwei seiner Traktate ins Lateinische übersetzte.

Gerhard de Groote (Gerhardus Magnus) war 1340 als Sohn reicher und angesehener Bürgersleute zu Deventer in Oberyssel geboren, aber früh verwaist auf sich gestellt. Gut ausgestattet mit Kanonikatspfründen von Utrecht und Aachen, studierte er in Paris und Prag und führte ein weltliches Leben, bis ihn sein Schulfreund, der Kartäuser Heinrich von Kalkar, zu innerer Einkehr bewog. In dessen Kartause zu Monnikhuisen bei Arnheim brachte er zwei Jahre zu. Dann kehrte er nach Deventer zurück. Sein väterliches Haus stiftete er für arme Mädchen, die sich dem Dienste Gottes weihen wollten. Ihnen gab er auch Statuten, und so gründete er 1379 das erste Haus von Schwestern „des gemeinsamen Lebens". Nachdem er zum Diakon geweiht worden war, ließ er sich von seinem Bischof Florentius von Wevelinkhoven die Erlaubnis zum Predigen geben und begann in der Diözese Utrecht gegen Sittenverderbnis und Häresie zu predigen. Durch seine scharfen Angriffe auf den Klerus schuf er sich aber Feinde, die es erreichten, daß ihm die Predigterlaubnis wieder entzogen wurde. Nun widmete er noch mehr als früher sein Augenmerk den Studenten, denen er Gelegenheit gab, durch Bücherabschreiben für ihn sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Sie suchte er zu einer höheren Lebensauffassung zu erheben und für die neue Art der Devotion zu gewinnen, die er von Ruysbroeck besonders übernommen hatte. Darum vereinte er sich mit dem durch seine Predigten ergriffenen Florentius Radewijns, Magister von Prag.

Nach Gerhards frühem Tode (1384) führte Radewijns des Verstorbenen Anregungen mit Gleichgesinnten weiter aus. Es bildete sich eine Genossenschaft von „Brüdern des gemeinsamen Lebens", die uns deutlich erst um 1400 entgegentritt. Sie hatten zunächst keinen besonderen Namen. Man nannte sie auch „fratres devoti", Fraterherren, Hieronymitenbrüder, oder nach ihrer Kopfbedeckung die Gugelherren, „fratres cucullati". Die Mitglieder der Genossenschaft — Priester, Kleriker und Laien — führten ohne eigentliches Gelübde unter Leitung eines Rektors in freiwilliger Armut ein gemeinschaftliches Leben. Durch Handarbeit, insbesondere Bücherabschreiben, erwarben sie sich ihren Unterhalt, indem sie ihren Verdienst in eine gemeinschaftliche Kasse legten. Neben der Sorge für ihr eigenes Seelenheil widmeten sie sich besonders der studierenden Jugend, die sie zu beschäftigen und mit guten religiösen Anregungen zu erfüllen suchten. Dafür errichteten sie Konvikte, in denen sie den von ihnen geleiteten armen und reichen Schülern Kost und Wohnung und eine Stätte geordneten, frommen Lebens boten. Dadurch bekämpften sie in positiver Weise ein Übel, durch das schon seit langer Zeit viele junge Kleriker früh verdorben worden waren, das sittenlose und müßige Vagantentum. Ein Haupt-

mittel zur sittlichen Leitung in den Konvikten boten die kurzen geistlichen Vorträge, Collationes, die ein- oder zweimal am Tage gehalten wurden, und die Gerhard de Groote in Paris kennen gelernt hatte.

Die Fraterherren kamen einem Bedürfnis der Zeit dadurch entgegen, daß sie Unterricht und Erziehung in den Mittelpunkt ihrer Tätigkeit stellten. Sie leitete die Erkenntnis, daß die Zukunft von denjenigen bestimmt werde, die der Jugend heilsame Wege zu weisen wußten. Im einzelnen zeigte sich ihre Eigenart in der Betonung des Religionsunterrichts und in der Einführung des Fachstudiums in den oberen Klassen. Damit eröffneten sie neue Bahnen im Unterricht. Der Übergang von den Partikularschulen zu den Universitäten wurde wesentlich erleichtert. Die Fraterherren lehrten schon in ihren Schulen die Fächer des Quadriviums, die sonst in der Artistenfakultät absolviert werden mußten. In das Programm des meist achtklassigen Schulsystems nahmen sie auch Exegese und Moral auf. Auch das wurde beifällig vermerkt, daß die Behandlung der Schüler eine humanere war, als sie sonst in den mittelalterlichen Schulen üblich war. Mehr durch freundliche Ermahnungen als durch abschreckende Strenge suchten sie auf ihre Zöglinge einzuwirken. Wir sehen hier die Vorstufe für den neuen Typus einer auf die Universität vorbereitenden Mittelschule, des Gymnasiums.

Von Zwolle und Deventer, ihren ersten Häusern, verbreiteten sich rasch die Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens. Außerordentlich groß war bald die Zahl der Schwesternhäuser. Um 1450 zählten sie 87 Konvente, die meist in den Niederlanden waren und sich später dem dritten Orden des hl. Franziskus oder der Windesheimer Kongregation anschlossen. Die Brüder verbreiteten sich von den Niederlanden schnell nach Deutschland. Ihr erstes Haus war dort schon 1401 von Heinrich von Ahaus in Münster in Westfalen begründet worden. Bis nach Kulm im Osten und nach Württemberg im Süden hatten sie einige zwanzig Niederlassungen in Deutschland. Sie lehrten nicht direkt in Schulen, sondern entfalteten ihre Tätigkeit meist neben den Schulen in Konvikten, wo sie durch die Anleitung zum Bücherabschreiben auch für die Förderung kirchlicher Wissenschaft wirkten. Bei dem Abschreiben der Vulgata suchten sie schon die Diskordanzen durch Verbesserungen zu beseitigen und bereiteten so einen Text vor, welcher der neuen Ausgabe Sixtus' V. zugrunde lag. Nicht wenige berühmte Männer bekamen bei ihnen ihre erste Erziehung, ein Nikolaus von Cues, Papst Hadrian VI., Erasmus, Johannes Sturm, der Gründer des Straßburger Gymnasiums.

Schon Gerhard de Groote hatte sich am Ende seines Lebens noch mit einem andern Plan beschäftigt. Er wollte mit auserwählten Anhängern ein Musterkloster gründen gleich dem von Groenendael. Auch diesen Gedanken führte Florentius zur Verwirklichung. Er ließ sechs Fraterherren in dem nach Groenendaeler Überlieferungen

eingerichteten Kloster Eemstein ausbilden und durch sie 1387 das Chorherrenstift Windesheim bei Zwolle begründen. Schnell scharten sich um Windesheim viele Tochtergründungen zur Windesheimer Kongregation zusammen. Im Jahre 1475 umfaßte sie 84 Männer- und 13 Frauenklöster. Dazu kamen noch mehrere Hunderte von Frauenklöstern, die man nicht offiziell anschloß, welche aber doch der geistlichen Leitung von Windesheim folgten. Wurde auch die Kongregation in den Glaubenskämpfen des 16. Jahrhunderts arg zerzaust, einige Klöster erhielten sich doch. In den Frauenklöstern von Löwen und Brügge fanden die geflüchteten Schwestern und Töchter der englischen Märtyrer zur Zeit der Katholiken-Verfolgungen in ihrer Heimat neue Gelegenheit, sich Gott zu weihen.

Im 15. Jahrhundert war die große Blütezeit Windesheims. Da hatte sich von Windesheim aus in viele ältere Chorherren-Klöster Norddeutschlands durch den Prior Johannes Busch, den Chronisten von Windesheim, ein musterhafter Klostergeist verbreitet. Johannes Mauburnus (Mombaer) aus Brüssel reformierte am Ende des 15. Jahrhunderts die Augustinerklöster in der Umgegend von Paris. Hier waren die Ansätze, an die die großen spanischen Mystiker anknüpfen sollten.

In den Klöstern der Kongregation von Windesheim vereinte sich die Tradition, die Ruysbroeck in Groenendael eingepflanzt hatte, mit der Organisation der Kartäuser, die auf Gerhard de Groote und durch ihn auf Florentius Radewijns großen Eindruck gemacht haben dürfte. Das Generalkapitel, die unter dem Generalprior tagende Zusammenkunft der Prioren, hat alle Verordnungen von einiger Wichtigkeit zu bestätigen. Die Prioren werden oft visitiert. Sie sind nicht auf Lebenszeit gewählt, sondern haben in festen Perioden ihre Enthebung dem Generalkapitel anzubieten. Man wollte offenbar keine Überhebung irgendwelcher Art bei den Oberen aufkommen lassen. Durch nichts Äußeres sollten sie sich von den anderen Mönchen absondern, kein besonderes Kleid wie auch keinen besonderen Tisch und keine besondere Wohnung haben. Wenn ältere Abteien sich der Kongregation anschließen wollten, so mußten sie den Titel Abt oder Propst dafür aufgeben. Im inneren Leben vermied man aber eine außergewöhnliche Strenge, legte vielmehr Wert auf ein nüchternes Mittelmaß, um vor allem eine normale Gesundheit in dem Gemeinschaftsleben zu erhalten. Bezeichnend sind die drei Fragen, die der Prior von Windesheim dem Kandidaten bei der Aufnahme stellte: Kannst du gehorchen? Schläfst du gut? Hast du guten Appetit? Man wollte offenbar Kranke und Nervöse fernhalten.

Damit erkennen wir auch die gleichen Ziele, die allen drei von Gerhard de Groote angeregten Kreisen, sowohl den Brüdern und Schwestern des gemeinsamen Lebens wie den Chorherren von

Windesheim im inneren religiösen Leben vorschwebten. Es ist eine Synthese, die man vielleicht am besten als praktische Mystik bezeichnet. In diesem Geist hatte man alle Anregungen früherer Jahrhunderte vom hl. Augustin, dem hl. Bernhard, den Viktorinern, dem hl. Bonaventura und den deutschen Mystikern aufgenommen und suchte sie harmonisch zu verschmelzen, indem man mit nüchterner Auslese, wie sie dem niederländischen bürgerlichen Wesen entsprach, alles Extreme fernzuhalten suchte, sowohl verstiegene Spekulation wie exaltierte Gefühlsäußerungen. Man legte hauptsächlich Wert auf die Innerlichkeit, ohne die praktischen Übungen zu vernachlässigen oder gar den äußeren Kult zurückzusetzen. Der einzelne sollte danach trachten, seine Seele zu veredlen und zu vertiefen, indem er, abgewandt von den Äußerlichkeiten der Welt und ihrem Glückspiel, sich ganz der Leitung Gottes überließ, in dem einfachen Leben Jesu das Muster aller Tugenden sich vor Augen stellte. Darin lag nichts Außerordentliches, nichts Blendendes und Hinreißendes, aber etwas recht Gesundes und Normales, das die menschliche Natur wohl berücksichtigte und durch den Verzicht auf vorübergehenden Glanz die Dauer solcher Normen sicherte.

Den Beweis für das letztere haben wir darin, daß aus diesem Kreise, aus dem Chorherrenstift auf dem Agnetenberg bei Zwolle, ein Büchlein hervorging, das noch heute in der ganzen christlichen Welt hoch verehrt wird als Anleitung zu religiöser Innerlichkeit.

Auf dem Agnetenberg bestand zuerst ein Fraterherrenhaus, das sich 1398 in ein Chorherrenstift verwandelte. Als ersten Prior sandte Windesheim dorthin den Johannes Hammer oder Hemerken. Zu ihm kam 1399 sein Bruder Thomas Hemerken (lateinisch Malleolus), bekannter unter dem Namen Thomas von Kempen. Seinen Beinamen hat Thomas von seiner Geburtstadt Kempen am Rhein, wo er als Sohn eines Handwerkers geboren wurde. Als 12jähriger Knabe trat er 1392 in die Schule von Deventer. Dort wohnte er zuletzt bei den Fraterherren im Hause des Florentius Radewijns. In dem Kloster auf dem Agnetenberg wurde er 1413 Priester, 1425 Subprior. Hochbetagt starb er in seinem Kloster am 1. Mai 1471 mit Hinterlassung von 38 noch erhaltenen Schriften teils aszetischen, teils historischen Inhalts. Am bedeutendsten sind die Biographien Gerhards de Groote und des Florentius Radewijns, die Chronik seines Klosters, die Ascetica „Soliloquium animae", „De tribus tabernaculis", die „Orationes et meditationes de vita Christi" und vor allem „De imitatione Christi".

Über die Autorschaft des Büchleins von der Nachfolge Christi ist allerdings ein großer Streit geführt worden, der noch heute nicht beendigt ist. Er begann vor 300 Jahren, als Konstantin Cajetan 1616 das Büchlein unter dem Namen Johannes Gersens, eines angeblichen Benediktinerabtes von Vercelli aus dem 12. Jahrhundert, herausgab. Ernsthafter kam der berühmte Pariser Univer-

sitätskanzler Johannes Gerson in Betracht[1]. Neuerdings wird Thomas nur als Bearbeiter von Schriften des Gerhard de Groote und des Jan van Schoonhoven angesehen. Für die Beurteilung dieser Hypothese fehlt es aber noch an festen textlichen Unterlagen, und von vornherein haben sich schon mehrere Stimmen dagegen erklärt[2].

Daß Thomas von Kempen allein als Verfasser gelten kann, darf man immer noch bei den Zeugnissen von teils persönlich mit ihm bekannten Zeitgenossen und im Hinblick auf die von ihm signierte Brüsseler Handschrift als das wahrscheinlichste ansehen. Wenn der Verfasser sich selbst nicht ausdrücklich als solchen genannt hat, so hat er nur seine eigenen Ratschläge befolgt: „Finde daran Gefallen unbekannt zu bleiben und für nichts geachtet zu werden" und „Frage nicht, wer das gesagt habe, sondern merke auf das, was gesagt wird[3]". In keiner seiner 38 Schriften, mit Ausnahme der Chronik vom Agnetenberge, hat sich Thomas als Verfasser zu erkennen gegeben. Man nimmt an, daß Thomas die vier Teile der Imitatio in den Jahren 1416—1420 schrieb, als er schon etwa 20 Jahre im Kloster war und ungefähr 40 Jahre zählte.

Die Nachfolge Christi ist bekanntlich das nächst der Bibel am häufigsten gedruckte und übersetzte Buch, und man versteht das wohl. Es gibt kaum eine andere Schrift, in der innige Frömmigkeit, tiefe Menschen- und Seelenkenntnis mit praktischer christlicher Lebensweisheit in so einfacher, allgemein verständlicher und doch zu Herzen gehender Sprache dargeboten wird. Alles läuft darauf hinaus, dem Christen die demütige Nachahmung des Lebens und Wandels des Heilands ans Herz zu legen. Dem gelten auch die anderen aszetischen Schriften des Thomas. Daß in den trübsten Zeiten, welche die Kirche durchzumachen hatte, das christliche Lebens- und Tugendideal so sicher bewahrt und gekennzeichnet werden konnte, hat etwas außerordentlich Tröstendes für den, der in der Geschichte die dunklen Blätter nicht überschlagen darf. Aber vielleicht war zu anderen Zeiten ein solches Buch auch nicht möglich, das ohne alle anderen Zwecke nur das zeitenlose Ideal dem einzelnen vorhält, der in sich selbst ersterben soll, um mit Christo zu leben.

Von den vier Teilen der Imitation hängen nur die ersten beiden Teile enger zusammen, in denen sich der Verfasser an Brüder im

[1] Gersons Autorschaft wurde zuletzt noch vertreten von Alfred Pereire. Comptes rendus de l'Académie d. Inscript. et Belles-lettres Séance du 18 déc. 1925.

[2] Paul Hagen in Zeitschrift f. deutsch. Altertum 59 (1922), 23 ff., Forschungen u. Fortschritte 10. Nov. 1926; seine Übertragung u. d. T.: Mahnungen zur Innerlichkeit, eine Urschrift v. d. Nachfolge Christi (Lübeck 1926). — Ferner J. v. Ginneken in De Nieuwe Eeuw 16. Sept. 1926, Studien Febr., April 1927, Studia catholica Juli 1927. Dazu Verdeyen in Revue belge de philol. et d'hist. VI (1927), 235 f.

[3] I c. 2 u. 5.

Kloster wendet, denen er in freundlicher, sich selbst immer einschließender Belehrung Ermahnungen zum geistlichen und inneren Leben gibt, während der dritte Teil von den inneren Tröstungen Zwiegespräche zwischen einer Gott suchenden Seele und dem Herrn enthält und der letzte Teil in ähnlicher Weise ausschließlich vom Altarssakrament handelt. Es ist nicht allein der herzliche, vertrauliche, arglose, demütige Ton, der die Lektüre so anziehend macht, sondern auch die ohne jede Gesuchtheit im Ausdruck dem Sinn so harmonisch angepaßte Form, die uns zeigt, welch großartiger Geschmeidigkeit und abwechselnder Ausdrucksfähigkeit das mittelalterliche Latein fähig war, um die tiefsten und innigsten Gedanken in Worte zu fassen. Besonders in den ersten Teilen werden lapidare Sentenzen in kurzen, einfachen Sätzen so nebeneinander gestellt, daß jeder für sich ein Motto abgeben könnte, und dadurch eignen sich diese Kapitel so trefflich zur Anknüpfung von Betrachtungen. Dann hebt sich die Sprache, um die Demut, die Freude am Dienste Gottes, die göttliche Liebe zu preisen, und bei den Schilderungen von den Wonnen der Ewigkeit werden hymnenartige Wortbilder aneinander gereiht. In einfachen Antithesen, Alliterationen, rhythmischen Klangformen, Assonanzen und Reimen wird beim Vorlesen das innere Frohlocken der Seele in selten harmonischer Art dem Hörer dargeboten.

Man hat mit Recht gesagt, daß aus der Imitatio Musik klingt, und in alten Handschriften schon wird das Büchlein „Musica ecclesiastica" genannt. Ein neuerer Herausgeber hat eine Abteilung des Textes nach Reimen vorgenommen, was aber insofern schon verfehlt ist, als dies den Eindruck erweckt, als ob hier eine gesuchte Kunst vorliege, was sicher nicht der Fall ist. Die Reim-Anklänge, die oft auch fehlen, kommen dem Verfasser ganz ungesucht in die Feder. So wenn er das Glück der Klosterzelle schildert: „Nemo dignus est caelesti *consolatione*, nisi diligenter se exercuerit in sancta *compunctione*. Si vis corde tenus *compungi*, intra cubile tuum et exclude tumultus *mundi* . . . In cella *invenies*, quod de foris saepius *amittes*. Cella *continuata* dulcescit: et male *custodita* taedium generat[1]." Oder wenn er die Gottesliebe preist: „Am*or* vig*ilat* et d*or*miens non d*ormitat*, fatig*atus* non lass*atur*, art*atus* non art*atur* territus non contur*batur:* sed sicut viv*ax fl*amma et *ar*dens f*acul*a s*ursum* er*umpit* secureque pertran*sit* . . . *a*rdens *a*ffectus *anim*ae, qu*ae* dicit: Deus *meus* amor *meus*, tu tot*us* me*us* et ego tot*us tuus*. Dilata me in am*ore*, ut discam inter*iori* cordis *ore* degus*tare* quam suave sit *amare* et in amore liquefieri et na*tare*[2]." Oder dort, wo er von dem Gericht und den Sündenstrafen spricht: „Tunc gaud*ebit* omnis *devotus*, et ma*erebit* omnis *irreligiosus*. Tunc plus exultabit caro af*flicta*, quam si in deliciis fuisset semper *nutrita*. Tunc splendebit habitus *vilis* et obtenebrescet vestis *subtilis*. Tunc plus

[1] I c. 20 (Pohl Opp. II, 37). [2] III c. 5 (Pohl 153).

laudabitur pauperculum *domicilium* quam deauratum *palatium*. Tunc plus juvabit constans *patientia* quam omnis mundi *potentia*. Tunc amplius exaltabitur simplex *obœdientia* quam omnis saecularis *astutia*[1]." Es sind keine pathetischen Donnerworte, denn diese entsprächen nicht der einfachen Art des Klosterbruders, der nur zum freundlichen Zureden, nicht zum verdonnernden Verurteilen sich berufen fühlt. Es sind auch nicht tändelnde Spielereien. An seine Leser oder Zuhörer scheint der Verfasser gar nicht zu denken, und darum liegt ihm auch jedes Bestreben, Eindruck zu machen oder zu glänzen, ferne.

Prunkende Zitate gibt es nicht. Wenn der Verfasser auch einmal die bekannten Verse Ovids zitiert „Principiis obsta, sero medicina paratur", so sieht man doch, daß er damit nicht glänzen will; er führt sie nur an mit „Unde quidam dixit". Sie werden ihm — wie irgendeinem andern — einfach in die Feder gekommen sein, da er vor sich hinspricht wie einer, der laut denkt. Wohl erkennt der Kundige, daß er Augustinus, Hieronymus, Bernardus und manche andere Autoren kennt, aber er zitiert sie nicht. Von der Hl. Schrift abgesehen, wird nur der hl. Franziskus einmal zitiert. An Augustinus wird man gemahnt, wenn der Verfasser die Menschen als Pilger und Gäste auf der Erde bezeichnet. Aber das autoritätvolle Predigtwort des Bischofs von Hippo, sein mit allen Redekünsten und dialektischen Formen ausgestattetes Werk „De civitate Dei" klingt doch ganz anders als das des Thomas, der dem stolzen Gelehrten den demütigen Bauern vorzieht[2] und glücklich denjenigen preist, den die Wahrheit durch sich unterrichtet, nicht durch Figuren und Worte, die vorübergehen, sondern wie sie sich gibt[3]. Bei andern Stellen, besonders den gehaltvollen Sentenzen, denken wir an die Regel des hl. Benedikt. Aber es fehlt wieder ganz die würdige Autorität des römischen Abtes, der Anordnungen gibt. Vielmehr fühlt der Verfasser der Imitatio sich mit andern als Untergebenen eines Prälaten und benützt darum wiederholt die Gelegenheiten, sich und andern zuzureden, daß um Gottes willen die Unterwerfung unter den Klosteroberen doch nicht so schwer zu nehmen sei. Noch mehr wird uns der hl. Franziskus ins Gedächtnis zurückgerufen, wenn wir wie bei dem Poverello von der simplicitas et puritas lesen, die ans Herz gelegt wird. Doch gegenüber dem kindlichen Aneinanderreihen der Sätze bei dem Armen von Assisi ist die Imitatio gleichwohl systematischer, und an Stelle der Glut und Angst, mit der Franziskus seine göttlichen Aufträge getreu einzuschärfen sucht, waltet bei Thomas von Kempen immer eine ruhige, freundliche Gelassenheit vor, die uns zeigt, daß er am Ende einer langen Geistesentwicklung steht, auf die die Kirche seit Jahrhunderten zurückblickte.

[1] I c. 24 (Pohl 50 ss.). [2] I c. 2 (Pohl 7).
[3] I c. 3 (Pohl 8).

Das Römerreich mit seinem Glanz, seiner Gelehrsamkeit, Bildung, Weisheit und Würde ist längst vergangen und in der Umgebung des Thomas noch nicht durch Humanisten wieder literarisch auferweckt worden. Der brausende Ruf „Gott will es", den Franziskus hörte, ist verschollen. Die Welt draußen läßt den Verfasser völlig kalt. Er will von ihr nur die Lehre der Vergänglichkeit alles Irdischen entnehmen, seine und seiner Brüder Seele retten, indem er an die Ewigkeit denkt und sich für sie allein von Gott erziehen läßt. Das ist die intimere Seelenkultur, die er gelernt und geübt hat und andern weitergeben will und für Jahrhunderte weitergibt, weil eben zeitliche Maßstäbe bei ihm fast nirgends vorhanden sind und darum auch Leser viel späterer Zeiten durch nichts bei ihm befremdet werden. Die menschliche Seele, die er seit seinem Noviziat gut erforscht hat, ist das Buch, aus dem er hauptsächlich durch den himmlischen Lesemeister zu lesen gelernt hat und lehrt. Sie hat sich nicht geändert und wird sich nicht ändern in ihrem Hassen, Lieben, Begehren und Sehnen nach einem überirdischen Ziel und Glück. Darum hauptsächlich bleibt die Imitatio ein Buch, das immer von neuem stärkt und erquickt.

Der Kenner der mystischen Schriftsteller des Mittelalters findet bei näherem Zusehen, welchen Kreisen das Buch verwandt ist, und ihm bleibt es dann nicht verborgen, daß auch dies so originelle Büchlein das Zeitgepräge trägt, das ihm ganz deutlich seinen Platz anweist. Ruysbroecks Terminologie begegnet uns fortwährend in dem Wertlegen auf die devotio, auf die Heranbildung von devoti amici Christi, in der Freude über die devoten Brüder: „Quam iucundum et dulce est, videre fervidos et devotos fratres, bene morigeratos et disciplinatos! . . . Religiosus, qui se intente et devote in sanctissima vita et passione exercet, omnia utilia et necessaria sibi abundanter ibi inveniet; nec opus est, ut extra Jesum aliquid melius quaerat[1]." Das ist die innige Vertiefung, welche dem weltlichen Sinn entgegengesetzt wird, die Gerhard de Groote als „moderne Devotion" in seinen Predigten darlegte, und in der sich die Brüder vom gemeinsamen Leben einten. In diesem Sinne stellt Thomas dem Urteil der Welt den neuen Maßstab gegenüber, den er in Deventer gelernt hatte: „Wie viel Großes einer verrichtet, danach wird gefragt; wie groß aber die Tugend, woraus er wirkt, wird nicht so eifrig erwogen. Ob er tapfer war, reich, schön, gewandt oder ein guter Schriftsteller, ein guter Sänger oder ein guter Arbeitsmann, danach wird geforscht; aber wie arm er im Geiste sei, wie geduldig und sanft, wie gottergeben und innerlich (quam devotus et internus), darüber wird von vielen geschwiegen[2]." Dann hatte Ruysbroeck im Gegensatz gegen die Eigensucht das gemeinsame Leben mit Gott und seinen Gedanken als die höchste Stufe des geistlichen

[1] I c. 25 (Pohl 54).
[2] III c. 31 (Pohl 204).

Lebens gepriesen, das in Gott aufgeht, darin seine Gelassenheit und seine innere Freiheit findet. Das sind die Grundmotive der Imitatio. Dort finden wir die Sätze: „Wohl tut, wer mehr der Gesamtheit als seinem Willen dient." . . . „Der Neid ist ihm fern, weil er keine besondere Freude liebt; er will sich nicht für sich freuen, sondern wünscht in Gott über alle Güter beseligt zu werden[1]." Wenn ich im Grunde deiner Wünsche bin, — so läßt er durch den Herrn die Seele unterweisen — dann bist du wohl zufrieden, wie immer ich es auch angeordnet haben werde. Wenn aber von dem eigenen Begehren etwas verborgen bleibt, sieh, das ist es, was dich hindert und beschwert[2]." Daher werden als gefesselt benannt alle proprietarii, das heißt die nach eigenem Willen Lebenden, oder wie es weiter heißt, alle sich selbst Liebenden, Begierlichen, Fürwitzigen, Herumschweifenden, die immer Weichliches suchen, nicht das, was Christus zugehört[3]. Und der Herr ruft dem Sohne zu: „Verlasse dich, und du wirst mich finden, stehe da ohne Vorliebe und ohne alle Eigenheit (sine electione et omni proprietate), und du wirst mich finden . . . Hiernach ringe, hierum bete, hiernach verlange: wie du aller Eigenheit könntest entblößt werden und nackt dem nackten Jesus folgen, dir sterben und mir ewig leben[4]." So ist jener auch von Ruysbroeck behandelte Begriff der Freiheit zu verstehen. Das Vorrecht eines freien Gemütes ist, keiner Kreatur mit ungeordneter Begierde anzuhängen[5]. Wie Ruysbroeck für diese Hingabe der Seele an Gott als höchstes Vorbild die Eucharistie verehrt, so erklärt es sich, daß Thomas als 4. Buch seinen Ermahnungen eine Betrachtung des hl. Altarssakramentes beifügt.

An das Wirken des Gerhard de Groote erinnert uns insbesondere noch der freundlich belehrende, aufrichtende Ton, den die Fraterherren oder devoten Brüder den Scholaren gegenüber anwandten, um sie zum devoten Leben zu leiten durch die Collationen, die Meister Gerhard mit so großem Erfolg eingeführt hatte. Der Collationen, die Thomas in Deventer als Schüler im Hause des Florentius Radewijns zuerst vernommen hatte, gedachte er wohl, wenn er schreibt: „Zu geistlicher Vervollkommnung hilft nicht wenig ein andächtiges Gespräch über geistliche Dinge (devota spiritualium rerum collatio), zumal wo solche, die im Gemüte und Geiste gleich sind, sich in Gott zueinander gesellen[6]."

Da Thomas nur ganz im allgemeinen dem Weltgeist entgegentritt, so ist jede Polemik anscheinend ausgeschlossen. Aber es konnte ja nicht anders sein, als daß ihm das weltliche Treiben und Streiten, das damals in der Kirche herrschte, durchaus zuwider war. Nachdem wir erkannt haben, was damals zum Niedergang in der Kirche beitrug, verstehen wir auch deutlicher, was der Verfasser der Nachfolge Christi abweist. Wir werden an die dürren,

[1] I c. 15. [2] III c. 11. [3] III c. 32.
[4] III c. 37. [5] III c. 26. [6] I c. 10 (Pohl 18).

spitzfindigen Schulstreitigkeiten der ausgearteten Scholastik erinnert, wenn wir bei ihm lesen: „Was frommt das viele, leere Gerede über verborgene und dunkle Dinge, über die wir im Gerichte nicht werden zur Verantwortung gezogen werden, da wir sie nicht gewußt haben? Große Torheit ist es, daß wir, Nützliches und Notwendiges versäumend, dem Fürwitzigen und Schädlichen von selbst nachgehen. Wir haben Augen und sehen nicht. Und was haben wir Sorge um Gattungen und Arten (de generibus et speciebus)? Zu wem das ewige Wort spricht, der ist von den vielen Meinungen erlöst (a multis opinionibus expeditur)[1]." „O Gott der Wahrheit" — so ruft er im Anschluß daran aus — „es verdrießt mich oft, vieles zu lesen und zu hören; in dir ist alles, was ich will und wünsche. Schweigen sollten alle Doctores, verstummen alle Kreaturen vor deinem Angesicht: Du rede zu mir allein!" Die Wissenschaft verschmäht er nicht an sich, aber sie ist ihm nichts wert, wenn sie zu keinem sittlichen Fortschritt führt: „Nicht zu tadeln ist die Wissenschaft oder jede schlichte Erkenntnis einer Sache, welche, an sich betrachtet, gut ist und von Gott geordnet, aber vorzuziehen ist immer ein gutes Gewissen und ein tugendhaftes Leben. Weil aber manche sich mehr darum bemühen zu wissen, als gut zu leben, deswegen irren sie oft und bringen fast keine oder geringe Frucht."

So kämpft er denn in ergreifenden Worten gegen den dürren, ruhmredigen Intellektualismus, der nicht wenige von der kirchlichen Lehre damals abstieß, indem er fortfährt: „O würden sie so viele Sorgfalt darauf verwenden, um die Laster auszurotten und die Tugenden einzupflanzen als Quästionen aufzustellen, dann würden nicht so große Übel und Ärgernisse im Volke entstehen und keine so große Ausgelassenheit in den Klostergemeinden. Gewiß, wenn der Tag des Gerichtes kommt, dann wird an uns nicht die Frage gerichtet werden, was wir gelesen haben, sondern was wir getan haben, und nicht wie gut wir gesprochen, sondern wie gottesfürchtig wir gehandelt haben. Sage mir, wo sind nun all die Herren und Magister, die du gut gekannt hast, als sie noch lebten und in den Schulen blühten? Ihre Pfründen besitzen schon andere, und ich weiß nicht, ob sie an jene zurückdenken. In ihrem Leben schienen sie etwas zu sein, und nun wird über sie geschwiegen. Ach, wie schnell vergeht der Ruhm der Welt. Daß doch ihr Leben mit ihrer Wissenschaft im Einklang gewesen wäre! Dann hätten sie gut gelernt und gelehrt. Wie viele gehen in dieser Welt durch eitle Wissenschaft unter, die sich zu wenig um den Dienst Gottes bekümmern. Und weil sie mehr danach trachten, groß zu sein als demütig, deshalb sind sie dahingeschwunden in ihren Gedanken. Groß ist wahrhaft, der große Liebe hat. Wahrhaft groß ist, der in sich klein ist und alle Gipfel der Ehre für nichts achtet."

[1] I c. 3.

Es wäre natürlich nicht richtig, die Spitze überall nur gegen die scholastische Wissenschaft gerichtet zu sehen. Es sind vielmehr die Ewigkeitsmaßstäbe, mit denen alles Irdische und damit auch die irdische Wissenschaft und Schulweisheit gemessen und an denen dann das irdische Streben bloßgestellt wird. So heißt es von dem Gericht: „Dann wird kund, daß ein Weiser in diesem Leben gewesen, der für Christus gelernt hat, töricht und verachtet zu sein." „Dann wird ein reines, einfaches und gutes Wissen mehr erfreuen als gelehrte Philosophie[1]." In diesem Sinne ist insbesondere das 43. Kapitel des dritten Buches gehalten, das von der eitlen und weltlichen Wissenschaft handelt, indem der Herr spricht: „Ich bin es, der in einem Augenblick einen demütigen Sinn erhebt, so daß er mehr Verständnis der ewigen Wahrheit empfängt, als wenn er zehn Jahre in den Schulen studiert hätte. Ich lehre ohne Geräusch der Worte, ohne Verwirrung der Meinungen, ohne das Gepränge der Ehre, ohne Streit der Beweise. Ich bin es, der lehrt, das Irdische zu verachten, das Gegenwärtige zu verschmähen, das Ewige zu suchen, am Ewigen Geschmack zu finden, die Ehren zu fliehen, die Ärgernisse zu ertragen, alle Hoffnung auf mich zu setzen, außer mir nichts zu begehren und über alles mich inbrünstig zu lieben."

Wie der Verfasser dann von dem weltlichen Treiben in der Kirche denkt, versteht sich von selbst. Ohne zu schmähen, weist er es meist mit wenigen Worten zurück. Er erinnert an die Beispiele der Väter, in denen die wahre Vollkommenheit und die Frömmigkeit geglänzt hat, um daraus zu erkennen, „wie wenig, fast nichts es ist, was wir tun." „Allen Reichtümern, Würden, Ehrenstellen, Freunden und Verwandten entsagten sie, nichts begehrten sie von der Welt zu haben; sie nahmen kaum das für das Leben Notdürftige; selbst notgedrungen dem Leibe zu dienen schmerzte sie[2]." „Erweisen sich nicht" — so fragt er an einer anderen Stelle[3] — „diejenigen, die an ihren Nutzen und Gewinn immer denken, mehr als Liebhaber ihrer selbst als Christi? Wo findet sich ein solcher, der Gott umsonst dienen will? (Ubi invenietur *talis*, qui velit Deo servire *gratis?*)" In ergreifenden Worten läßt er den Herrn klagen: „Wer dient und gehorcht mir mit solcher Sorge, wie man der Welt und ihren Herren dient? Erröte, Sidon, sagt das Meer, und wenn du nach der Ursache fragst, so höre warum. Für eine kleine Pfründe läuft man einen weiten Weg, für das ewige Leben wird von vielen kaum der Fuß von dem Erdboden gehoben. Niedriger Lohn wird gesucht, um eine einzige Münze bisweilen schmählich gestritten. Für ein nichtiges Ding und ein kleines Versprechen (Expektanz?) fürchtet man nicht, sich Tag und Nacht abzumühen. Aber ach, welche Schmach, für das unwandelbare

[1] I c. 24 (Pohl 50).
[2] I c. 18.
[3] II c. 11.

Gut, für den unschätzbaren Lohn, für die höchste Ehre und nie endende Glorie ist man zu träge, um nur ein wenig sich zu mühen. Erröte also, träger und klagesüchtiger Knecht, daß jene bereiter gefunden werden zum Verderben als du zum Leben[1]." So kann der Verfasser — aber nur einmal — an ein Schelten nahe herankommen, das er an anderer Stelle mildert, indem er als „imbecilles et infirmi" diejenigen bezeichnet, die da sagen: „Sieh, welch gutes Leben hat dieser und jener Mensch, wie reich, wie groß, wie mächtig und erhaben ist er!" „Aber achte auf die himmlischen Güter, und du wirst sehen, daß alle jene zeitlichen Güter nichts sind, sondern vielmehr ungewiß und sehr beschwerlich, weil sie niemals ohne Sorge und Furcht besessen werden[2]." Nur auf einen Mißstand geht er etwas näher ein, der damals viel zu klagen Anlaß gab, den er aber sehr schonend behandelt, die Eifersucht um die Verdienste der einzelnen Heiligen, „indem der eine diesen, der andere einen anderen hochmütig vorzuziehen sucht". „Die fleischlichen und sinnlichen Menschen mögen doch aufhören, über den Zustand der Heiligen zu reden, sie, die nichts zu lieben wissen als ihre eigenen Freuden. Sie nehmen davon und fügen hinzu nach eigenem Bedünken, nicht wie es der ewigen Wahrheit gefällt[3]."

Es ist kein Buß- und Sittenprediger, der zu uns spricht, sondern ein freundlicher Berater, der in dem Spiegelbild der höchsten Vollkommenheit nur wenig von den Unvollkommenheiten der Welt in seiner Zeit zu erkennen gibt. Er weiß wohl, daß unter den Christen vieles ist, wie es nicht sein sollte, daß „jene selten Heilige werden, die viel wallfahrten[4]". Er tadelt es, daß einige ihre Andacht nicht in den Herzen, sondern „in Büchern, Bildern, äußeren Zeichen und Zeremonien allein tragen[5]", daß es „unter dem Volke große Übel und Ärgernisse, in den Klöstern große Lockerung gibt[6]". Aber deshalb sagt er noch kein allgemeines Strafgericht voraus, und er verzweifelt nicht an der Christenheit. Von seiner stillen Klosterzelle aus blickt er doch noch mit Wohlgefallen auf die christliche Völkergemeinschaft seiner Zeit. Er fühlt noch das Glück, ihr anzugehören. Bei der Sehnsucht, alle Christen in der Verehrung des heiligen Altarssakramentes zu einen, ruft er aus: „Wo gibt es ein anderes so berühmtes Volk wie das christliche . . ., zu dem Gott kommt, um es mit seinem Fleische zu nähren[7]."

Im allgemeinen waren es mehr Anregungen zu innerer christlicher Seelenkultur, die von den Windesheimern und den Brüdern des gemeinsamen Lebens auf beschränktere Kreise ausgeübt wurden, als Einwirkungen auf die Gesamtheit der christlichen Gesellschaft. Sie gingen zunächst nur auf Erneuerung des klösterlichen Lebens aus. Als solche erstreckten sie sich aber doch auf einen

[1] III c. 3. [2] I c. 22. [3] III c. 58. [4] I c. 23 (Pohl 46).
[5] III c. 4. [6] I c. 3. [7] IV c. 13.

weiten Umkreis, und wenn die Oberleitung der Kirche, wie einst zur Zeit des Franziskus und Dominikus, diese Anregungen aufgenommen und gefördert hätte, so wäre wohl auch eine Einwirkung auf das Volksleben und die allgemeine Kultur nicht ausgeblieben. Sie verstärkten sichtlich die Reformrichtungen, die wir in verschiedenen Orden im 15. Jahrhundert wahrnehmen können und denen eine Nachblüte der lateinischen Mystik nebenherging. Mehr oder minder können wir den Geist des Ruysbroeck und Gerhard de Groote erkennen in den Reformklöstern der deutschen Benediktiner, die sich um Kastl bei Neumarkt in der Oberpfalz, um Melk und Bursfeld scharten. Aus dieser Gruppe ragen besonders zwei Traktate des um 1400 schreibenden Benediktiners Johann von Kastl hervor, dem erst jüngst das schöne, allerdings zumeist kompilatorische Büchlein „De adhaerendo Deo" zugeteilt wurde. Auch der Italiener Ludwig Barbo († 1443), der Stifter der Reformkongregation von S. Justina in Padua und Verfasser einer mystischen Schrift, scheint von dem Windesheimer Geist berührt gewesen zu sein.

Wenn wir die besonders bemerkenswerte Fortpflanzung der Traditionen des Gerhard de Groote in den Niederlanden weiter verfolgen, so beobachten wir dann eine Zuspitzung der praktischen Richtung. Für dieses Ziel wirkten namentlich solche, die auf den Universitäten ihre Studien gemacht hatten und denen didaktische Gesichtspunkte von Wichtigkeit waren. Sie gingen aus auf eine methodische Einteilung und Verteilung des Betrachtungsstoffes. Der schon mit 31 Jahren 1398 in Windesheim verstorbene Gerhard Zerbolt von Zütphen, den Thomas von Kempen als erleuchteten Priester lobte, zeigt uns das Wertlegen auf solche methodische Betrachtung deutlich in seiner weitverbreiteten schönen Schrift „De spiritualibus ascensionibus". Am ausgebildetsten tritt uns die Lehre von der methodischen Betrachtung entgegen bei dem Chorherrn Johann Mauburnus, der noch in dem Kloster Agnetenberg den greisen Verfasser der Nachfolge Christi kennen gelernt hatte und dessen Verdienste um die Reform französischer Klöster wir schon erwähnt haben. Diese Tätigkeit fällt in seine letzten Jahre 1496—1502. Kurz vorher hatte er ein großes Werk erscheinen lassen unter dem Titel „Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum". In diesem reichlich mit dornigem Gestrüpp angefüllten Rosengarten handelt er unter dem Sinnbild der weißen Rose von dem aktiven oder reinigenden Leben und unter dem Symbol der roten Rose von dem betrachtenden oder erleuchtenden Leben. Er kann sich nicht genugtun in der Zusammenstellung von verschiedenen einzelnen Betrachtungspunkten und gibt ausgeklügelte Ratschläge, um den Geist auf der Stufenleiter der Betrachtungen festzuhalten und voranzubringen. Er folgt dabei Wessel Goesefort († 1489 zu Groeningen), indem er die Betrachtungen auf einzelne Wochentage verteilt. Sie beziehen sich beson-

ders auf das Leben und Leiden des Heilands, auf die Mutter Gottes und die Heiligen. An diese von den Niederländern ausgebildete methodische Betrachtung knüpfte dann der Gründer der Gesellschaft Jesu mit seinem Exerzitienbüchlein an, indem er mit seinem strategischem Scharfblick aber viel weitere Kreise ins Auge faßte als die Niederländer.

Noch nach einer andern Seite übte die mittelalterliche Mystik einen bis auf unsere Tage reichenden Einfluß aus.

Mit dem Aufkommen der Mystik hängt die Ausbildung und Verbreitung der Andacht zum Herzen Jesu zusammen. Daß sie besonders in den Mystikerkreisen des 14. und 15. Jahrhunderts ihre Pflege fand, kann uns nicht verwundern. Denn sie entsprach ebenso dem individuellen Gemütsleben zarter, frommer Seelen wie dem Ausgehen auf das gegenständliche Erfassen, das wir in dieser Zeit wahrnehmen können. Das leibliche, am Kreuze verwundete Herz des Heilands als Sinnbild seiner göttlichen Liebe tritt immer deutlicher als Kern dieser Verehrung hervor, für welche zahlreiche Gebete, Briefe, Andachten in Poesie und Prosa wie methodische Traktate zeugen. Der weiten Ausbreitung der Mystik in deutschen Landen geht die Ausbreitung der Herz-Jesu-Verehrung nebenher. Nach einer jüngst vorgenommenen Zusammenstellung der Nachweise für mittelalterliche Herz-Jesu-Verehrung stammen aus Italien zwölf Namen, aus Frankreich und England je sechs, aus Schweden, Portugal, Spanien, Dänemark je einer, während aus Deutschland eine unübersehbare Fülle von Zeugnissen vorliegt. Unter den verschiedenen Gebieten, in denen die Herz-Jesu-Andacht blühte, tritt besonders das Elsaß hervor. Aus Straßburg, der Wirkungsstätte eines Eckhart und Tauler, wo auch Seuses Schriften eifrig gelesen wurden, stammt das älteste deutsche „Herz-Jesu-Büchlein", das noch in das 14. Jahrhundert gehört. Wie die Mystik im 15. Jahrhundert in allen Orden gepflegt wurde, so ist dies auch bei der Herz-Jesu-Andacht der Fall. Am meisten scheint der beschauliche Kartäuserorden dabei beteiligt zu sein.

Aus den Reihen der Kartäuser nennen wir hier nur noch einen der innerlichsten Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, den von dem Geiste Ruysbroecks in Zwolle genährten Dionysius, der zu Ryckel in der Diözese Lüttich geboren, einem flämischen Adelsgeschlecht van Leeuwen entstammte. Er führte alles geistliche Schrifttum auf das Herz Jesu zurück, indem er zur Erklärung von Genesis 26, 19 (Sie gruben im Stromtal und fanden lebendiges Wasser) bemerkt: „Torrens est Cor Christi. Das Stromtal ist das Herz Christi, in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes verborgen sind. Dort gruben die Evangelisten und Apostel, weil sie aus der Quelle, die in der Brust des Herrn ist, schöpften, was immer sie recht verstanden und schrieben. Darum fanden sie in jenem Strombett lebendiges Wasser, d. h. die Lehre des evange-

lischen Gesetzes, himmlische Gnade und übergroßen Reichtum des Heiligen Geistes[1]."

Der Kartäuser Dionysius verdient besonders deshalb hier noch hervorgehoben zu werden, weil er der letzte große geistliche Schriftsteller des Mittelalters war, der unvermischt dessen Denken, Fühlen, Beten und Streben in seinen Werken zusammenfaßte, seine Umfassendheit aber auch darin zeigt, daß er sich nicht allein auf das Beschauliche und das Klosterwissen beschränkt, sondern sich für alle Weltereignisse draußen interessiert und es nicht unterläßt, soweit er kann, für die Wiedererneuerung des Christentums nach den Lehren der Vorzeit zu wirken. Er seufzt nicht resigniert in seiner Klosterzelle über die Schlechtigkeit der Welt. Er will sie auch bessern, predigt und schreibt mit erstaunlicher Unverdrossenheit Traktate nicht allein über theologische und philosophische Fragen. Von religiösem Gesichtspunkte aus interessieren ihn auch die weltlichen Regierungen, die Laienstände und das allgemeine Wohl der Christenheit, dessen Bedrohung durch die Eroberung Konstantinopels ihm tief zu Herzen geht.

Nachdem er jung den Magistergrad der Theologie sich in Köln erworben, war er 1423 in der Kartause zu Roermond eingetreten, von wo ihn der Kardinallegat Nikolaus von Cues 1451 mit sich nahm, um sich von ihm bei der Kirchenreform helfen zu lassen. Dionys tat das mit allem Ernste und hielt seine Strafreden vor Mönchen und Nonnen wie vor Bischöfen und Kirchenregenten. Tief ergriff ihn der Verlust der Sophienkirche in Konstantinopel. Um seinerseits etwas zur Sühne zu tun, betrieb er die Gründung eines der hl. Sophie geweihten Klosters, der Kartause in Herzogenbusch, wo er als erster Prior eingesetzt wurde. Auch von da suchte er durch Briefe an Bischöfe und selbst nach Rom das Seinige beizutragen zu einer Reform des Klerus, die ihm in seinen Visionen besonders ans Herz gelegt wurde. Da sah er die Verkommenheit der Geistlichen hohen und niederen Ranges mit den schrecklichen Folgen davon und fühlte sich berufen, die drohenden Strafgerichte Gottes voraus zu verkünden, Hoch und Niedrig, Geistlich und Weltlich zur Buße und Besserung aufzufordern. Ergreifend sind die Klagen, die er der Kirche in den Mund legt über die Zustände in seiner Zeit, im Vergleich zu dem Glanz früherer Jahrhunderte. „Die Bischöfe sind weltlicher und fleischlicher geworden als die weltlichen Fürsten. In der Stadt, wo die Fülle aller Heiligkeit glänzen sollte, herrscht mehr als anderswo die Schlechtigkeit." In einer Ekstase am Feste Mariä Reinigung fleht er die göttliche Dreifaltigkeit um Erbarmen für die streitende Kirche an. Da antwortet ihm der Herr: „Die Kirche ist fast ganz von mir abgewendet und entstellt. Von Oben bis

[1] Doctoris ecstatici Dionysii Cartus. Opp. I, 318 (Monstrolii 1896).

Unten, von dem Scheitel bis zur Sohle wird in ihr größtenteils keine Lauterkeit mehr gefunden. Gleichwohl sind noch viele Gute, ja sogar einige Heilige in ihr." Dann sieht er die ganze triumphierende Kirche droben für die streitende bitten und flehen. Es wird ihr geantwortet: „Nach dem Maße der Besserung der Kirche wird das Maß der Milderung der bevorstehenden Verfolgungen sein." Ihm selbst wird noch zum Schluß die gleiche Antwort zuteil: „Nach dem Maße eurer Besserung wird das Maß der Milderung meiner Züchtigung sein." Wie weit in das christliche Altertum zurück seine geistliche Ausschau über das Reich der Kirche geht, zeigt uns am Ende seiner drei Visionen über den äußeren und inneren Verfall der Ausruf der nach den Lamentationen des Jeremias klagenden Kirche: „Die so große Schmach, Angst und Bedrängnis genügt meinen Feinden noch nicht. Sogar in diesem meinem Winkel (des Abendlandes) suchen sie mich zu bedrücken und zu vernichten. Schon habe ich die vier Patriarchalkirchen verloren. Jene Treulosen wagen es nun noch, sich an dem Ort und der Stadt des Römischen Stuhles zu vergreifen und ihn zu zertrümmern[1]."

In seinen überaus zahlreichen Schriften zeigt sich Dionys genau unterrichtet über die großen Traditionen der christlichen Lehre, die er ganz unberührt bewahren will von den neuen Richtungen, die damals auftraten, von dem Zug zur klassischen Form der lateinischen Sprache wie zu einem höheren Wertlegen auf historisch-kritische oder naturwissenschaftliche Forschung. Er sieht seinen Beruf darin, das große spekulative Erbe der mittelalterlichen Gelehrten in der harmonischen Verknüpfung von Theorie und Praxis, Doktrin und Askese noch einmal darzulegen, wobei er alle großen Autoren der Vorzeit gleich zu Wort und Geltung kommen lassen will, Aristoteles und Plato, Dionysius Areopagita, für den er als seinen Namenspatron eine besondere Vorliebe hatte und vielleicht den besten Kommentar lieferte, Augustinus, Boethius und Gregor den Großen, dann die Victoriner, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, die Franziskaner und Ruysbroeck, den er einen zweiten Dionysius Areopagita nennt und dessen Schrift von den zwölf Beginen er übersetzte. Aus seinen nüchternen philosophischen Handbüchern, die unnötige Kontroversen vermeiden, kann man ersehen, daß er, abgesehen von wenigen Einzelfragen, auf dem Boden des Thomismus steht. Über die spekulative Erkenntnis stellt er aber die Mystik, mit der er sich hauptsächlich in seinen Werken beschäftigt. Nach eigenen Erfahrungen beschrieb er die Zustände der Ekstase, so daß man ihn den „doctor ecstaticus" benannte. In der allgemeinen geistigen Bewegung charakterisiert man ihn mit Recht als den letzten Scholastiker des Mittelalters, der in dem

[1] Epistola ad principes cath. XII, XIII et ultimus. Opp. XXXVI, 516 ss.

scholastischen System noch die Einheit alles Wissens sucht und findet, ohne neue Anregungen aufzunehmen.

Der 1401 zu Cues an der Mosel geborene Winzersohn Nikolaus, nach seinem Geburtsort Cusanus benannt, war auch zuerst bei den Fraterherren in Deventer gebildet worden und hatte das gleiche Streben, zu einer Einheit der Weltanschauung zu gelangen, in die er alles harmonisch verschmelzen wollte. Er ging aber andere Wege als Dionysius, indem er allein in der Mystik die Erfüllung seines geistigen Strebens und die Errettung vor der Auflösung der Metaphysik durch die Dialektik der Occamisten suchte. Nach der Rückreise von Konstantinopel, von wo er die Griechen mit ihrem Kaiser und Patriarchen zu den Unionsverhandlungen nach Ferrara 1437/8 begleitete, verfaßte er in der Blüte seiner Jahre zu Cues seine am 12. Februar 1440 abgeschlossene, grundlegende Arbeit „De docta ignorantia", gewidmet dem Kardinal Cesarini, seinem früheren Lehrer in Padua und großen Gönner. Als Nikolaus von dem Heidelberger Professor Johannes Wenck von Herrenberg angegriffen wurde, verteidigte er seine Schrift in einer 1449 abgefaßten „Apologia". Nikolaus meinte die Harmonie des Wissens zu finden, indem er über dem nur Endliches erreichenden verstandesmäßigen Erkennen als Führer eine intellektuelle Intuition hinstellt, durch die wir, bewußt, daß wir eine präzise Erkenntnis mit dem Verstande nicht erreichen, eine gewisse Anschauung des Unendlichen gewinnen, bei der über den Satz des Widerspruches hinaus die Gegensätze zur Einheit zusammengeschaut werden. Das ist die „Wissenschaft des Nichtwissens", die zu ihrem Gegenstand die unendliche Gottheit hat. Johannes Wenck von Herrenberg hatte nicht unrecht, wenn er dem Verfasser dieser neuen Wissenschaft zum Vorwurf machte, daß er mit der Negation des Satzes vom Widerspruch Glauben und Wissen zugleich untergrabe. Aber Nikolaus kümmerte es wenig, daß er sich mit den „Aristotelikern" in Gegensatz fand. Er blieb bei seinem System, und das Zusammenfallen der Gegensätze (coincidentia oppositorum) war ihm der Anfang der Erhebung zur mystischen Theologie. In der mystischen Erhebung gelange der Mensch zur Liebe der Einheit, zu Gott. Damit kam er einem Pantheismus bedenklich nahe, und der Heidelberger Opponent hatte ihm auch die Übereinstimmung seiner Lehre mit Meister Eckhart vorgehalten. Nikolaus leugnete das nicht, verteidigte aber Eckhart, und er hat sicher nicht aus den neuplatonischen Traditionen, denen er folgte, Konsequenzen ziehen wollen, die zum Pantheismus führten.

Durch seine These, daß man zu der theologischen Mystik durch die Wissenschaft des Nichtwissens komme, erregte aber Nikolaus auf der entgegengesetzten Seite wieder Anstoß. Der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach in Nieder-Österreich wandte sich gegen ihn und gegen Gerson, indem er den Standpunkt der praktischen Mystik vertrat, daß man sich zu Gott ohne Erkenntnis erheben müsse.

Es wurden in diesem Streite mehrere Schriften gewechselt, die uns zeigen, wie das intellektuelle Erkennen in den Kreisen der geistlichen Schriftsteller immer weniger gewertet wurde gegenüber dem affektiven. Das warme religiöse Gefühl wird als entscheidender Faktor in den Vordergrund gestellt, um bald von dem eisigen Hauch der Renaissance in weiten Kreisen zum Erkalten gebracht zu werden.

Eine neue Zeit war im Herannahen, wofür diese zwiespältige Person des Cusaners besonders bezeichnend ist. Allen neuen Anregungen und Aufgaben zugänglich, widmet er sich mit größter Tatkraft der Reform der Kirche, endet aber selbst verbittert in einem echt mittelalterlichen, kirchenpolitischen Streit mit dem Herzog von Tirol. Der Renaissance weit entgegenkommend, erregt er durch seine mathematischen Schriften die Bewunderung des Leonardo da Vinci, wird er nach seinem Tode in Italien als ein Kenner der Geschichtsschreiber aus dem Altertum wie aus der nun verächtlich mit „media tempestas" bezeichneten Zeit gepriesen[1], mit der er vergeblich den Zusammenhang durch ein neues philosophisches System herzustellen gesucht hatte. Die Harmonie, welche einst von der Scholastik erreicht war, will sich nicht mehr herstellen lassen. Die ganze „mittelalterliche" Weltanschauung droht in die Brüche zu gehen. Die Mystik, die am Ausgang des Mittelalters für die katholische Frömmigkeit noch heute gültige Formen in der Pflege edler Gefühle und frommen Gemütslebens schuf, ist das stimmungsvolle friedliche Abendrot, das diesen Ausgang beleuchtet.

Aber wenn auch die Mystik dauernde Werte schuf, auf die wir heute mehr als in früheren Zeiten nicht ohne inneren Gewinn zurückgreifen, so ist doch nicht zu verkennen, daß die nur in der Empfindung wurzelnde Stimmung allein nicht genügte, um die überall zerklüftete Gesellschaft des Abendlandes mit den alten konventionellen Klammern zusammenzuhalten.

So hell leuchtende Figuren wir auch unter den Mystikern und Mystikerinnen finden, so köstliche Werke sie uns hinterlassen haben in ihren Offenbarungen, Abhandlungen, Gebeten, Ermahnungen und Briefen, die meist auch literarisch in den Nationalliteraturen hohen Wert besitzen, das Überhandnehmen der Mystik, die dem Rückgang in der Scholastik nebenherging, war kein gutes Zeichen. Es deutete vielmehr an, daß hier ein Mißverhältnis vorlag, welches bedenkliche Konsequenzen haben konnte und sollte. Wie in dem einzelnen Menschen wohl das Herz sich auch äußern soll und in seiner Entwicklung nicht verkümmern darf, aber sich dem Verstande unterordnen muß, so ist auch in einer geordneten Gesellschaft ein gesunder Fortschritt nur da, wo die Lebensauffassung durch richtig entwickelte Vernunftprinzipien geleitet wird und in den fest-

[1] Lehmann P., Vom Mittelalter und von der latein. Philologie des M. A. (München 1914), S. 6.

gestellten Grenzen dem Gefühl dann Gelegenheit gegeben wird, sich zu äußern. Das gilt aber besonders auf dem Gebiete, das von der Religion beherrscht wird. In dem Verhältnis von vernünftigen, praktischen Gesichtspunkten und mystischer Richtung sehen wir auch im einzelnen zwei Extreme sich gegenüber stehen, von denen das eine das andere rief. Auf der einen Seite sehen wir in Kirche und Staat ein Überwuchern des plattesten Utilitarismus und Egoismus, auf der anderen Seite eine vielfach nur im Gefühl sich verlierende Mystik, die, in enge Kreise eingeschlossen, der Verirrung ausgesetzt war und wenig Frucht für die Gesamtheit zu erbringen vermochte. Wie alles auseinanderstrebte, zeigt uns ein Blick auf das wirkliche Leben in der absterbenden feudalen Welt, die von ihrem alten Geist treuherziger, vertrauensvoller Hingabe meist nur noch spielerische Formen bewahrt hatte.

§ 5. Die feudale Welt. Das kirchlich-religiöse Volksleben.

Die eigenartige Kultur, die sich besonders im Norden der Alpen während des Mittelalters ausgeprägt hatte, war äußerlich bestimmt durch die feudalen Abhängigkeitsverhältnisse, wie sie sich seit den Zeiten Karls des Großen ausgebildet hatten, durch die Beziehungen des Herrschers zu seinen Lehnsleuten, die ihm mit den Waffen dienten, von ihm Amt und Lehen erhielten. In deren Kreise waren auch die Bischöfe mehr oder weniger eingeordnet. Der Großgrundbesitz beherrschte die wirtschaftlichen, die militärischen, die politischen und die gesellschaftlichen Verhältnisse. Der kameradschaftliche Geist der herrschenden Schicht wurde gepflegt in den Formen konventioneller Ritterlichkeit, gipfelte in der Vasallentreue und im Schutz der Schwachen, sollte seinen höchsten Adel im Kampf mit den Ungläubigen empfangen, in dem die geistlichen Ritter das Ideal der Glaubensstreiter vorantragen sollten. Die Idee der Hingabe, der Aufopferung für die abendländische Christenheit enthielt die verschiedensten geistigen Keime. Sie regten die Phantasie zu jenen glänzenden literarischen Schöpfungen des Mittelalters an, die in allen nationalen Sprachen des Abendlandes vorliegen. Sie bildeten sich besonders nach der Seite des Minnedienstes aus, der freilich bald infolge der Aufnahme fremder Bestandteile zur Verdunklung christlicher, sittlicher Grundsätze führte.

Die maßgebende Stellung, welche der ritterliche Stand für die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Zeit der Kreuzzüge einnahm, begann zuerst in Italien zu verblassen, wo man in den Städten anfing, über die Ritter zu spotten, obgleich man die deutschen Ritter für die städtische Politik gern in Sold nahm. Im Norden behaupteten

die Ritter ihren Vorrang noch länger. Er beruhte darauf, daß sie unter oder neben den Fürsten als Wehrstand sich zur Leitung der Untertanen berufen sahen und durch ihren Landbesitz die Mittel für ihren standesgemäßen Aufwand erhielten. Aber diese beiden Grundlagen, die militärische und die wirtschaftliche, wurden auch hier unsicher.

Das militärische Prestige wurde erschüttert durch die Niederlagen, welche die österreichischen Ritterheere von den schweizerischen Bauern bei Morgarten (1315) und Sempach (1386), die französischen von den flämischen Handwerkern in der Sporenschlacht bei Courtray (1302), von den belgischen Bogenschützen bei Crécy (1346), Maupertuis (1356) und Azincourt (1415), die deutschen Ritter endlich von den fanatischen hussitischen Scharen mit ihren Dreschflegeln bei Deutschbrod (1422) und Thauss (1431) erlitten. Die feudale Taktik erwies sich als veraltet schon dadurch, daß der Ritter meist nicht mehr seinem Namen entsprach, vielmehr vom Pferde absaß und in seiner schweren Rüstung mit der vorgestreckten Lanze gleich einer Festung mehr in der Defensive als in der Offensive seinen Mann stellen wollte. Der in Eisen starrende Ritter wurde dann von den leichtbeweglichen Bauern umringt oder von den Bogenschützen, ehe er es sich versah, zu Fall gebracht. Es nahte die Zeit, in der die Schweizer nach ihren Siegen über Karl den Kühnen als die besten Soldaten galten, die Landsknechte die schwersten Trümpfe auf den Schlachtfeldern ausspielen sollten und die Feuerwaffen ihr Wort mitsprechen wollten. Seitdem galt nicht mehr so sehr die Tapferkeit des einzelnen Kämpfers und die Stärke seines Armes als vielmehr die disziplinierte Masse, die nach der aus dem Orient entlehnten Trommel marschierte. Als die Trommel mit der Pfeife um 1400 aufkam, wurde sie von den Rittern als das Instrument der gemeinen Städter bespöttelt. Sie paßte auch am letzten zu der ritterlichen Romantik, die noch lange nicht ausgestorben war, mehr denn je zur Schau getragen wurde, so schwere Schläge sie auch in ihrem Kern erhalten hatte.

Der innerste Kern des ritterlichen Idealismus war in dessen Ursprungsland schwer getroffen worden durch die Aufhebung des Templerordens, zu der die schlimmsten Anschuldigungen auf Blasphemie und gröbste Unzucht Anlaß gaben. Die Templer hätten wohl auch noch jahrzehntelang für ihre Ziele Heroisches leisten können, wenn man ihnen nach dem Verlust des Heiligen Landes Zeit gelassen hätte, um sich in Cypern neben den Johannitern auf Rhodus eine feste Vorpostenstellung gegen die Feinde der Christenheit zu begründen. Eine allgemeine innere Verderbnis des Ordens kann vor dem unvoreingenommenen Richterstuhl der Geschichte nicht erwiesen werden. Aber der französische König Philipp der Schöne nahm die üblen Denunziationen des Esquiu von Floyran aus Béziers ohne weiteres an, um der gefüllten Kasse der

Templer habhaft zu werden, und der schwache und kranke Papst Klemens V. wagte nicht, dem rücksichtslosen Vorgehen des Königs entgegenzutreten, für den der Groß-Inquisitor von Frankreich und die skrupellose Kunst eines Nogaret arbeiteten. Ja, der Papst half mit, dem Orden das Grab zu bereiten. Damit dem König nicht allein das Vorgehen überlassen bliebe, forderte er alle christlichen Herrscher auf, die Templer in ihren Ländern einzuziehen und durch Folterungen zum Geständnis zu bringen. Obgleich in den andern Ländern die öffentliche Meinung keineswegs gegen die Templer war und die große Masse der Ritter sich mit wenigen Ausnahmen als unschuldig bekannte, so nützte das nichts. Man stützte sich auf die Geständnisse der Ritter in Frankreich. Dort wagte niemand die gesunde Ansicht zu vertreten, die unter dem trefflichen Erzbischof Rainald eine Provinzialsynode in Ravenna 1310 ausgesprochen hatte mit den Worten: „Unschuldig sind die, welche aus Furcht vor der Folter gestanden und später widerrufen haben oder den Widerruf nicht wagten aus Furcht vor neuen Foltern, falls letzteres nur feststeht[1].“

Um die öffentliche Meinung in Fankreich auf seine Seite zu bringen, hatte Philipp zum zweiten Male die Etats généraux nach Tours im Jahre 1308 berufen, und der Papst hatte sich dadurch und insbesondere durch die Universität Paris völlig einschüchtern lassen. In Flugschriften wurde der König wegen seines Vorgehens gegen die Templer als Bewahrer der Reinheit des Glaubens gepriesen. Obwohl der Papst früher die persönliche Vernehmung des Großmeisters und der angesehensten Ordensobern versprochen hatte, verzichtete er darauf. Wohl erklärte das Konzil von Vienne 1311, daß der Orden ohne Beleidigung Gottes und ohne Verkehrung des Rechts nicht wegen Ketzerei verurteilt werden könne, aber Klemens V. kam einer weiteren Entscheidung zuvor, indem er durch die Bulle „Vox clamantis“ am 22. März 1312 den Orden auf Grund des erregten Ärgernisses kraft seiner Disziplinargewalt aufhob. Der letzte Großmeister Jakob von Molay endete auf dem Scheiterhaufen in Paris, gebrandmarkt mit der Makel eines rückfälligen Ketzers. Gebrandmarkt war mit ihm für immer der Ruhm der vom hl. Bernhard organisierten Schar christlicher Glaubensstreiter. Der Papst wollte mit der Aufhebung des Ordens wenigstens dessen Güter für die Sache des Heiligen Landes retten. Das gelang aber nur zum Teil dort, wo sie dem Johanniterorden überwiesen werden konnten, der von allen Ritterorden am besten noch seine Lebenskraft längere Zeit dartun konnte.

Noch immer drängten sich junge Adlige zur Aufnahme bei dem Orden der Johanniter, die durch die Eroberung der Insel Rhodus in den Jahren 1306—1310 sich ein neues Wirkungsfeld

[1] Mansi, Concil. XXV, col. 296.

geschaffen hatten und deren Tapferkeit bei der Verteidigung dieses oft bestürmten östlichen Bollwerks der Christenheit im Abendland hoch gepriesen wurde. Aber auch er mußte erkennen, daß die Zeiten für ihn immer schwieriger wurden. Im Jahre 1445 beschloß, wie schon vorher, das Generalkapitel der Johanniter, daß neue Ritter ohne besondere Erlaubnis nicht mehr aufgenommen werden sollten. Dazu nötigte die finanzielle Beengtheit des Ordens. Man hatte große Mühe, die Mittel für die Verteidigungsmaßnahmen und den Unterhalt der Kriegsflotte aufzubringen. Die einzelnen, über das ganze Abendland zerstreuten Ordenshäuser verzehrten so viel, daß wenig für Rhodus übrig blieb, und mußten darauf bedacht sein, möglichst wenig Mitglieder zu unterhalten, um ihre Schulden nicht weiter zu erhöhen. Auch darin zeigte sich der Wechsel in den militärischen Verhältnissen. Da die Kriege immer größere finanzielle Mittel verlangten, war eine einzelne Organisation, wie die der Johanniter, schwer in der Lage, militärische Sonderzwecke zu erfüllen. Das konnten nur noch Staaten.

Insofern schien der Deutsche Orden, der sich an der Ostsee einen bis nach Narwa hinaufreichenden Staat begründet hatte, eine sicherere Grundlage zu besitzen. Seine Glanzzeit war im 14. Jahrhundert, als der Hochmeister Winrich von Kniprode von seiner prächtigen Residenz, der Marienburg, an den Ufern der Nogat aus den straff organisierten Ordensstaat leitete. Auch hierher strömten viele Adlige aus Deutschland, um an den Heidenfahrten teilzunehmen, die, als eine Art ritterlicher Sport betrieben, vielfach kritisiert wurden. Der österreichische Dichter Heinrich der Teichner, der in hohem Alter um 1377 starb, eiferte im allgemeinen gegen die Kreuzfahrten und insbesondere gegen die Preußenfahrten: „Mancher fährt ritterlicher Taten wegen übers Meer. Es wäre wohl besser, er ließe es und bliebe bei seinen Leuten. Schützte er die, so daß ihnen kein Unrecht geschähe, damit würde er eben so heilig, als wenn er dort in Preußen gekämpft hätte . . . Der Ritter schaffe lieber daheim Schutz und Ordnung, so daß er die Armen rette, Raubburgen und andere Schädigungen verhindere, welche die Leute von dem Ihren vertreiben.“ Wer den Armen wehe tue an Leib und Gut, der sei auch ein Heide, auf ihn sollte man vor allem losschlagen, dann erst zu den Heiden ziehen[1]. Im Gegensatz zu ihm hat freilich sein jüngerer Freund und Landsmann Peter Suchenwirt die Preußenfahrt gepriesen. Er hatte sein Glück dabei gemacht. Nachdem er an der Fahrt des Herzogs Albrecht III. 1377 teilgenommen, konnte er in den Besitz eines Hauses in Wien gelangen.

Das Mißgeschick brach über den Orden herein, als die beiden Nachbaren, Polen und Litauer, sich vereint hatten, und als gegenüber der feindlichen Übermacht der Orden zu keinem dauernden

[1] Karajan, Über Heinrich d. Teichner. Denkschriften der Wiener Akad. Philos.-hist. Kl. VI (1855), 94.

Einvernehmen mit seinen Landstädten gelangen konnte, die ihm die Finanzen für den Krieg aufzubringen hatten. Auch unter den Ordensrittern selbst brachen Zwistigkeiten aus. Der Orden hatte schließlich seine Existenzberechtigung verloren, als auch bei den Litauern durch die Polen das Christentum eingeführt war, das in den Bistümern Wilna und Medniki seine Organisation erhielt. Die Gefahren, die von dieser Seite dem abendländischen Christentum drohten, waren durch die Polen beschworen worden. Die Säkularisation des Ordenslandes durch den Hochmeister Albrecht von Brandenburg im Jahre 1524 war dadurch ermöglicht, daß damals der Orden auch innerlich längst zersetzt war, keine festen Wurzeln im Lande selbst mehr hatte. Es gab nur noch 56 Ordensritter. Konvente waren nicht mehr vorhanden. Im Volke spottete man über das Nichtstun der Deutschherren, wenn man nichts Schlimmeres erzählte.

Der Vorschlag, den man den deutschen Ordensrittern machte, ihre alte Kraft dadurch aller Welt vor Augen zu führen, daß sie sich auf die Grenzwacht gegen die Türken stellten, wo der Orden einst, aber nur wenige Jahre, in Siebenbürgen zur Kreuzzugszeit (1221 bis 1225) Fuß gefaßt hatte, fand bei dem Großkapitel keinen Anklang. Es erwiderte, der Hochmeister und die Ordensglieder seien lediglich Verwalter der Einkünfte und der Güter des Ordens. Aber nicht nur der Deutsche Orden verleugnete seine Existenzberechtigung. Es versagte so im allgemeinen das abendländische Rittertum und zeigte damit, daß seine Zeit zur Neige ging.

Als die Serben auf dem Amselfeld 1389 zusammengebrochen waren und die Türken bald darauf nach der Vernichtung des Bulgarenreiches Ungarn bedrohten, hatte Papst Bonifaz IX. das Kreuz predigen lassen. Der Aufruf des ungarischen Königs Sigismund brachte ein großes Heer zusammen, in dem mit den Ungarn Deutsche, Franzosen, Engländer und Polen vereint waren. Durch die Torheit der unüberlegt draufgehenden französischen Ritter wurden die Christen von Sultan Bajezid 1396 an der Donau bei Nikopoli so vernichtend geschlagen „wie noch nie seit der Schlacht von Ronchevaux", sagt der Chronist Froissart[1]. Fast 50 Jahre später, 1444, erlitt eine ähnliche Niederlage das polnisch-ungarische Heer des Königs Wladislaw III. bei Varna am Schwarzen Meere durch Sultan Murad II. Das Abendland begriff zwar die Gefahr, der es von Osten ausgesetzt war, als die Kunde vom Fall Konstantinopels am 29. Mai 1453 die Gemüter erschütterte. Aber auf die Abwehr der Türken durch ritterliche Streitkräfte war nicht mehr zu rechnen. Die Ritter waren der Aufgabe nicht mehr gewachsen, in deren Erfüllung sie einst ihren Ehrenplatz im Abendland sich errungen hatten. Dazu mußten größere Massen von Soldaten organisiert werden.

[1] Froissart XV, 316.

Indem das Rittertum des Abendlandes seiner ersten Aufgabe im Osten nicht mehr genügte, fühlte man um so mehr das Mißverhältnis zwischen seinen tatsächlichen Leistungen und seinen Ansprüchen. Diese umgab ein eitler Prunk, der immer hohler wirkte, so wie die ganze ritterliche Art immer gezierter und gespreizter wurde. Das feudale Wesen hatte noch einmal eine neue, den Zeitverhältnissen wenig entsprechende Pflege in Paris an dem Hofe der Valois erhalten, die dort 1328 nach dem Aussterben der Kapetinger auf den Thron kamen und schnell vergeudeten, was in den früheren Jahrhunderten die französischen Könige an Kräften zusammengefaßt hatten.

Man ging auf im Spielen mit Ritterpracht und im Träumen von Heldenidealen, wiederholte dabei nur, was früher schon viel besser gesagt und auch getan war, und entfernte sich immer weiter von der Verwirklichung der ritterlichen Ideale. Geschichtsschreiber und Dichter schrieben nur zu viel von ritterlichen Übermenschen, um damit Staunen zu erregen. So pries man besonders die Ritterlichkeit jenes französischen Marschalls Jean II. le Meingre de Boucicaut, der im Kampfe bei Nikopoli gefangen genommen wurde, nachdem er frei gekommen, an allen Ecken und Enden gegen die Mohammedaner focht, dann bei Azincourt 1415 noch einmal in englische Gefangenschaft fiel. Seine Heldentaten galten ja großenteils dem Kampf gegen die Ungläubigen, mit dem er es auch ernst meinte. Aber irgend etwas Wesentliches erreichte er nicht. Er betrieb den Kampf mehr sportmäßig, wie die meisten seiner Zeit, unter denen er einer der Besten war. Denn es wird uns viel von seiner Frömmigkeit berichtet, wie er eifrig dem Gebet oblag, täglich kniend zwei Messen hörte. Freitags trug er schwarze Kleider. Sonntags machte er zu Fuß eine Wallfahrt, unterhielt sich mit frommer Lektüre oder in frommen Gesprächen. Stets hielt er auf christlichen Anstand. Er gründete, dem Geschmack der Zeit entsprechend, einen neuen Orden, „de l'écu verd à la dame blanche", um edlen, keuschen Frauendienst zu verteidigen.

Dafür verehrte ihn eine Frau, die eine bemerkenswerte Ausnahmestellung unter dem flitternden Tand der damaligen Ritterwelt einnimmt: Christine von Pisan, die erste gelehrte Frau des Mittelalters, die uns in deutlichen Umrissen entgegentritt, denn sie hat uns über ihr Leben selbst erzählt.

Als Tochter eines Arztes und Astrologen 1364 in Venedig geboren, war sie mit vier Jahren nach Paris gekommen, wo ihr Vater die Stelle eines Hofarztes bekleidete und ihr eine vortreffliche Erziehung und Bildung zuteil werden ließ, ihr wie einem Knaben Latein und die Naturwissenschaften lehrte. Mit 15 Jahren heiratete sie einen königlichen Notar, den sie innig liebte, aber nach zehnjähriger Ehe verlor, um alle Sorgen einer heruntergekommenen Familie allein zu übernehmen, aber auch tapfer den Kampf um das

Dasein für ihre Kinder durchzukämpfen. Trost und Unterhalt suchte sie zu gewinnen, indem sie zur Feder griff. So wurde sie die erste Schriftstellerin, die von der Feder lebte. Obgleich sie meinte, durch ihre Schriftstellerei und Gelehrsamkeit sei sie zu einem Manne geworden, bewahrte sie sich doch von ihrer Weiblichkeit die schönsten Eigenschaften. Unter ihren vielen Schriften in Poesie und Prosa sind die besten diejenigen, in denen sie ihr edles Frauenherz sprechen läßt. In dem „Livre des faits et bonnes moeurs du roi Charles V" zeichnet sie von dem weisen König Karl V., den sie gut gekannt hatte und in Dankbarkeit verehrte, ein Herrscherbild, wie es ihrem Ideal am meisten entsprach. Sie rühmt des Königs edles Herz, seine Ritterlichkeit und Weisheit. Seine Ritterlichkeit habe weniger in glänzenden Waffentaten als in vornehmer und weiser Denkungsart bestanden. Wir können es ihr besonders hoch anrechnen, daß sie in diesen wilden Kriegszeiten den friedfertigen Geist vor allem preist.

Mehr noch tritt uns ihre Weiblichkeit entgegen in jenen Schriften, in denen sie mit den durch das Kriegsunglück schwer geprüften Frauen klagt und sie zu trösten sucht. So in dem „Brief von dem Gefängnis des menschlichen Lebens", mit dem sie der Tochter des Königs Karls V., Marie von Berry, Trost spendet, die nach der Schlacht bei Azincourt den Tod und die Gefangenschaft vieler Verwandter zu beklagen hatte. Noch tiefer gehen die noch nicht herausgegebenen „Stunden der Betrachtung über das Leiden unseres Herrn". Christine widmet sie allen Frauen, die Leiden und Kummer drückt, „besonders in diesem Lande Frankreich infolge des gewaltsamen Todes so vieler Freunde oder wegen Verbannung, Vertreibung und anderer Bedrängnisse". Sie sucht sie zum geduldigen Tragen zu bewegen, indem sie ihnen das Leiden des Heilands vorstellt, das sie damals oft selbst betrachtete, da sie seit 1418 in ein Kloster sich zurückgezogen hatte[1]. Dort hörte sie von dem Heldenmädchen von Arc und dem, was sie vollbracht in Orléans, und von der Krönung Karls VII. in Reims. Der Jungfrau von Orléans war ihr letzter Gesang am 31. Juli 1429 gewidmet. Es sind die einzigen französischen Verse, die noch zu Lebzeiten der Johanna ihren Preis verkündeten, in denen neben dem patriotischen Empfinden der weibliche Stolz der Dichterin mitspricht:

Hee, quel honneur au femenin
Sexe! que Dieu l'aime, il appert[2].

Auch für die Kirche hoffte die Dichterin nach den Prophezeiungen der Zeit Großes von dem sechzehnjährigen Mädchen: die

[1] Mitteilungen darüber von S. Solente in Bibliothèque de l'école des chartes 85 (1924), 267 ss., wo auch die „Epistre de la prison de vie humaine" herausgegeben ist.

[2] Str. 34. Neue Ausgabe von Ch. de Roche in Festschrift Louis Gauchat (Aarau 1926), 343.

Wiederherstellung der Eintracht in der Kirche, die Ausrottung des Irrglaubens, die Besiegung der Sarazenen und die Wiedereroberung des Heiligen Landes. Aber die Zeit der Frauen, die im Mittelalter als geistige Führerinnen auftraten, in der zuletzt eine heilige Birgitta und Katharina von Siena gestrahlt hatten, hörte damit auf, sollte verdunkelt werden durch die Nebelschwaden des Hexenwahns, die schon die Gestalt der Jungfrau von Orléans einzuhüllen drohten.

Christine schien das zu ahnen. Wie ihr die Ehre ihres Geschlechts am Herzen lag, zeigen zwei Prosawerke, die „Cité des dames", worin zum Teil nach dem Vorgang Boccaccios alle Frauen zusammengesellt werden, die durch ihre Tugenden hervorragten, und der „Trésor de la Cité des dames", wo sie von den Pflichten der Frauen spricht, nicht nur der Hofdame, sondern auch der Frau der unteren Stände. Sie legt darin wohl Wert auf Verstandesbildung. Es kommen aber auch nicht zu kurz die Mahnungen zur Friedfertigkeit, Sanftmut, Nachsicht, Ordnung und Sittsamkeit. Damit hat sie das Recht erworben, auch von dem Ehemann eine würdige Behandlung der Frau zu verlangen. In den Lehren, die sie ihrem Sohne gibt, mahnt sie, seine Frau sei „Herrin des Hauses nach dir, nicht Sklavin[1]". Es verdient hohe Anerkennung, daß Christine so die altbewährten Grundsätze der christlichen Familie vertrat, zumal die ritterliche Welt in ihrer Umgebung wenig Sinn dafür zeigte. Das ehrt sie am meisten, daß sie Verwahrung einlegte gegen die Verunehrung der Frauen, die in dem adligen Moderoman damals überallhin verbreitet wurde.

Die Dichtung des Jean Clopinel (de Meun nach seinem Geburtsort benannt) hatte in der Fortsetzung des Rosenromans an der christlichen Sitte, den Ordensgelübden, wie dem Königtum und dem Adel höhnende Kritik geübt, deren Ausgangspunkt insofern berechtigt war, als der Dichter den Überschwang und den inneren Widerspruch erkannte, der um ihn herum sich ihm aufdrängte. Aber er begnügte sich nicht, den vielfach unwahren Frauendienst der adligen Kreise bloßzustellen, sondern hatte auch in zynischer Weise sondergleichen der Frau von Natur aus alles Schlechte angedichtet. Der kenntnisreiche, witzige und die französische Sprache in seltenem Maße meisternde, aber auch über alles spottende Verfasser zeigte die ätzende Weise des französischen Geistes und konnte deshalb mit seiner Dichtung einen außergewöhnlichen Erfolg davontragen. Keine andere Dichtung des Mittelalters dürfte so oft abgeschrieben worden sein, und ihre allegorischen Gestalten setzten sich Generationen hindurch in der Phantasie der adligen Gesellschaft fest. Szenen aus dem Rosenroman wurden oft auf Teppichen dargestellt. Die feudale Gesellschaft gab sich keine Rechenschaft darüber, daß sie das Urteil über sich selbst aussprach

[1] „dame de l'ostel après toi, non serve". Oeuvres poétiques p. p. Maurice Roy III (Par. 1896), 41.

und ihren Verfall ankündigte, indem sie so ihr Interesse demjenigen zuwandte, der über ihre Ideale spottete und von Treue und Glauben, den Grundlagen der feudalen Kultur, nichts mehr halten wollte. Das beste geistige Erbe, das die feudale Zeit hinterlassen sollte, kam in Gefahr, verloren zu gehen. Mit dem geistigen Instinkt, der Frauen oft eigen ist, erkannte Christine diese Gefahr.

Christine trat zuerst in einem poetischen Brief der Schmach entgegen, die den Frauen durch den Rosenroman angetan war. Sie eröffnete damit einen literarischen Streit. Den Roman verteidigten der am Hofe des Dauphins als Sekretär waltende Propst von Lille, Jean de Montreuil, im Bunde mit den Brüdern Col, von denen der eine, Gautier, Sekretär des Königs Karls VI., der andere, Pierre, Kanonikus von Paris und Tournay war. Sie waren bereits von dem kritischen Geist des Humanismus berührt und verehrten in der Dichtung des Verfassers Vertrautheit mit dem klassischen Altertum. Christine hatte einen hochstehenden Bundesgenossen in der Person des berühmten Kanzlers der Universität Paris, Jean Gerson, der wiederholt, besonders in seiner „Vision", die Dichtung des Jean de Meun bekämpfte als einen Hohn auf die Keuschheit, die christliche Ehe und die Klostergelübde. Aber großen Eindruck haben diese Verwahrungen im Namen der christlichen Sitte nicht gemacht. Das Beispiel war zu schlecht, das die Fürsten gaben, und der ganzen Zeit fehlte es an Ernst.

Die führenden Gesellschaftskreise liebten es, sich in Spielereien zu unterhalten, die den Geschmack an den lüsternen Allegorien des Rosenromans nur weiter verbreiten konnten. Diese faden Spielereien zeigten sich vornehmlich in den Phantasien, mit denen die Turniere umgeben waren, in der Gründung von Liebeshöfen und neuen Ritterorden mit überladener, äußerlicher Symbolik.

Kaiser Ludwig der Bayer meinte es noch ziemlich ernst, als er bei der Rückkehr von seinem unglücklichen Römerzug in Ettal, verbunden mit einem Benediktinerkloster, eine Heimstätte für dreizehn zum Kriegsdienst untaugliche Ritter und deren Frauen stiftete. Die Gemeinschaft sollte eine Art Tafelrunde von Gralsrittern darstellen und nach einer vom Kaiser entworfenen Hausordnung leben. Diese verlangte, daß die Ritter und ihre Frauen sich zum Chorgebet einfinden und jeden Freitag ein Kapitel abhalten sollten. Genaue Strafen waren für den Ehebruch in abgewogener Kasuistik vorgesehen. Die Kinder, die dort das Licht der Welt erblickten, durften nur bis zu drei Jahren im Kloster bleiben. Ein ziemlich stattliches Gefolge von Dienern war jedem Ritter vorgesehen, hauptsächlich für die Ausübung der Jagd. Natürlich spielte auch die Kleidung eine Rolle. Die Ritter durften nur in Blau und Grau sich kleiden, die Frauen nur Blau tragen.

Viel Umfassenderes plante der idealistische Ritter Philipp de Mézières, der sein ganzes Leben herumreiste, um einen neuen

Kreuzzug zustande zu bringen, schließlich 1405 seine Ruhe im Kloster der Coelestiner in Paris fand. Der Orden, den er gründen wollte, sollte unter dem Namen „Miliz vom Leiden Christi" die Welt erneuern und alle Stände umschließen, Adel, Geistliche, Bürger und Landleute. Vier Gelübde sollten abgelegt werden: Armut, Gehorsam, Keuschheit mit Beschränkung auf die eheliche Keuschheit für die Laien, und höchste persönliche, sittliche Vollkommenheit.

In der Regel aber waren die neuen Ritterorden des 14. und 15. Jahrhunderts nur Gemeinschaften, durch die ein Fürst sich zu seinem Schutz und zur Vermehrung seines Glanzes eine Gefolgschaft schuf. Er übergab ihr ein bestimmtes Abzeichen, das eine intime Zugehörigkeit ausdrücken sollte, für uns aber bisweilen lächerlich wirkt. So stiftete Kaiser Karl IV., der gern französische Mode nachahmte, den Orden von der goldenen Schnalle (Fürspan), ein Herzog von Österreich einen Orden von dem Zopf, den ihm eine schöne Frau einst gegeben hatte. So haben wir einen Salamander- oder Lindwurm-Orden in Deutschland, einen Sternenorden in Frankreich, in England den Strumpfband-Orden. In umständlicher Weise wurden für die Mitglieder Statuten ausgearbeitet, die meist auch religiöse und sittliche Zwecke angaben, welche aber doch nur als äußere Zutaten erscheinen. In Aragonien gab es einen Orden der Mäßigkeit, dessen Ordensabzeichen eine aus Kannen zusammengesetzte Kette war. Der von dem König von Cypern, Peter von Lusignan, gegründete Orden des Schwertes verlangte ein reines Leben und hatte als Symbol ein kleines Schwert, das von einem Bande s-förmig umschlungen war und an einer Kette getragen wurde, dessen Glieder den Buchstaben S bildeten, der „Silence" bedeuten sollte. Es fehlte nicht an Gelübden, die nichts weniger als ernsthaft waren, Lächerliches, wenn nicht Unsittliches enthielten. Der Herzog Jean von Bourbon legte das Gelübde ab, mit sechzehn anderen Rittern und Knappen zwei Jahre jeden Sonntag am linken Bein eine Fessel zu tragen, in Gold oder Silber, bis er sechzehn andere finde, die seine Gesellschaft bekämpfen wollten. Man schwor bei Gott und Unserer lieben Frau, oder bei den Damen oder einem Vogel.

Das größte Ansehen bekam der Orden des Goldenen Vließes, den Herzog Philipp der Gute von Burgund 1429 begründete, um die Ritterwelt, die besonders im Hennegau florierte, an seinen Hof zu ketten und für seine politischen Pläne auszunützen. Das Amt eines Ordenskanzlers bekleideten Bischöfe, und die Verordnungen über den Gottesdienst, dem die Ritter beizuwohnen hatten, nahmen einen großen Platz ein. Ein kostbarer Ornat wurde gestiftet für die Geistlichen, die dabei mitwirkten.

An dem burgundischen und französischen Hof tritt bei dem Hofgepränge allenthalben die Entfaltung einer überladenen, extra-

vaganten Kleiderpracht auf. Die Männer blieben dabei hinter den Frauen nicht zurück. Einen sonderbaren Eindruck machte die hohe, kegelförmige, durch Drahtgestell gestützte Mütze, Hennin genannt, welche die Frauen trugen. Der falsche Karmeliter Thomas Couette wollte in seinen Predigten, die er 1428 in Flandern hielt, diese Mode austreiben, indem er die Kinder auf die Damen hetzte mit den Worten: „Auf den Hennin," „auf den Hennin!", und die Kinder rissen dann den Kopfputz herunter. Ein dauernder Erfolg wurde damit natürlich nicht erzielt. Die Männer liebten Schuhe mit langen Spitzen, französisch „poulaines", deutsch Schnabelschuhe genannt, die wiederholt auf Provinzialsynoden verboten wurden. Solche Schuhe waren beim Knien ebenso hinderlich als beim raschen Gehen. In der Schlacht bei Nikopoli sollen sich die Ritter die Schuhspitzen abgeschnitten haben, um besser davonkommen zu können.

Seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts hatte zuerst in Frankreich die Männerkleidung dadurch eine durchgreifende Änderung erfahren, daß man an Stelle der langen, weiten Röcke kurze, enge Jacken mit am Ellbogen weit herabhängenden Lappen trug. Die Mode verbreitete sich vom Süden her und soll aus Katalonien gekommen sein. Die Enge an der Taille gab den Männern ein weibisches Aussehen, das noch erhöht wurde durch die Haartracht der Männer, die wie Frauen ihre langen Haare mit Brenneisen kräuselten. Im 15. Jahrhundert hatte man an all dem noch nicht genug und suchte den Glanz der Kleidung noch zu erhöhen, indem man auf Festgewänder und Mäntel Edelsteine, Goldstücke oder Glöckchen aufnähte, wie man auch Reitpferden große silberne Glöckchen anzuhängen pflegte. Auch Geistliche huldigten der modischen Tracht. Dagegen schritten Synoden ein, die immer auch besonders den Geistlichen die Zusammensetzung ihrer Tracht aus Stoffen verschiedener Farbe verboten, dazu das Tragen kostbarer Gürtel, wie von Messern und Schwertern. Dann aber erließen Synoden auch Verbote ausgelassener Laientracht. Eine Salzburger Synode von 1418 oder 1420 rügte bei Frauen und Mädchen unziemlich lange Schleppen, ausgeschnittene Kleider und unpassende Haartracht. Sie befahl Gatten und Vätern, dergleichen in ihren Häusern nicht zu dulden, und drohte mit Entziehung der Kommunion[1]. Den kirchlichen Verboten folgten in einigen Städten eingehende Kleidervorschriften der weltlichen Behörden.

Dem Kleiderluxus entsprach ein Festprunk, der am größten am burgundischen Hof war. Herzog Philipp der Gute ließ 1454 zu Lille die Ritter das Kreuzzugsgelübde zur Wiedereroberung Konstantinopels bei einem Feste ablegen, das alles überbot, was man bisher bei solchen Gelegenheiten zu sehen gewohnt war. Gewaltige

[1] Mansi, Concil. XXVIII, 1005 s.

Dekorationen prangten auf den Tischen. Auf dem mittleren sah man eine Kirche mit einer Glocke, einer Orgel und vier Sängern, die sich hören ließen abwechselnd mit dem Spiel eines Orchesters von 28 Personen, die in einer Pastete saßen. Bei den Aufführungen, welche die Teilnehmer hoch ergötzten, wurde unter anderm von einem als Sarazene gekleideten Riesen ein mit Seide bedeckter Elephant hereingeführt, und auf diesem saß in einem Turme eine weiß und schwarz gekleidete Begine, welche die Kirche symbolisieren sollte. Sie trug ein langes Klagegedicht vor und rief den Herzog mit den Rittern des goldenen Vließes zum Kampf gegen die Ungläubigen auf, der theatralisch verwertet wurde, als er aufhörte, die Ritterwelt wirklich in Bewegung zu setzen.

Olivier de la Marche, der uns umständlichst von diesem Feste erzählt, war nach dem Tode Karls des Kühnen der Oberhofmeister des Gemahls der burgundischen Erbtochter, jenes Habsburgers Maximilian, der als „letzter Ritter" die allegorischen Spielereien und Phantastereien der Ritterwelt fortsetzte zu einer Zeit, als andere Herrscher schon gelernt hatten, ausschließlich nüchtern berechnende Politik zu treiben.

Bei der spielerischen Art, mit der man auch die Kirche und ihre Rolle betrachtete, waren diese Kreise tieferem Erfassen religiöser Wahrheiten schwer zugänglich. Der hohe Klerus selbst beteiligte sich meist an den Spielereien und sorgte sich nicht um die sittliche Führung der oberen Schichten, in denen ein Gemisch von wilder Grausamkeit, leidenschaftlichem Parteihaß und sentimentaler Geziertheit herrschte, das keinen wohltuenden Eindruck hinterlassen konnte. Das Strafrecht wird immer grausamer. Die Freude an grausamer Bestrafung und an Folterqualen nimmt bisweilen einen sadistischen Charakter an, zumal der Aburteilung die größtmögliche Öffentlichkeit gegeben wurde. Den zum Tode Verurteilten gönnte man in Frankreich auch die Sterbesakramente nicht. Klemens V. drang nicht durch, als er 1311 verordnete, daß ihnen wenigstens das Bußsakrament zu gewähren sei[1]. Erst als auch Gerson seine Stimme gegen die Hartherzigkeit erhob, wurde in einem Edikt des französischen Königs vom Jahre 1397 befohlen, den zum Tode Verurteilten die Beichte zu ermöglichen.

Auch die Kriege und Fehden nahmen einen immer wilderen und grausameren Charakter an. Frankreich wurde furchtbar verwüstet und zerfleischt in dem hundertjährigen Krieg zwischen Engländern und Franzosen, zu dem noch der innere Hader zwischen den Häusern Burgund und Orléans hinzukam, vergiftet durch die Ermordung der Herzöge Ludwig von Orléans und Johann von Burgund. Die Niederlande durchwühlte der Streit zwischen den Adligen und den von den flandrischen Volkshelden Jakob und

[1] c. 1 de poenit. in Clem. V. 9.

Philipp von Artevelde geführten Demokraten, dann, zu den Zeiten der leidenschaftlichen Jakobaea von Bayern, vor allem der Kampf zwischen den heruntergekommenen Hoeks und den reichen Kabeljaus. In Deutschland tobten die Kämpfe zwischen den Fürsten und Rittern untereinander und mit den Städten. Der Unsicherheit wollte man dadurch steuern, daß man die Femgerichte als Reichsgerichte hinstellte, bei denen aber viele nur Mitwisser wurden, um sich gegen sie zu schützen. An grausamen Szenen gibt es nur zu viele. Die flandrischen Adligen, die 1382 im Krieg mit Gent lagen, ließen 40 Getreideschiffer, die in ihre Hände gefallen waren, verstümmeln und sandten sie mit ausgestochenen Augen zur Stadt. Der Pfalzgraf Ruprecht II. ließ 1388 nach dem Siege bei Alzey 60 städtische Knechte, die er gefangen genommen hatte, in einen Ziegelofen werfen und verbrennen. Die Städtechroniken berichten immer wieder von dem Ausbrennen von Burgen und dem Enthaupten gefangener Adliger.

Nur wenigen Gegenden waren längere Zeiten friedlicher Ruhe beschieden. Im 15. Jahrhundert wurde der Südosten Deutschlands durch die Hussitenkriege heimgesucht, in denen die deutschen Ritterheere ihre Ohnmacht zeigten gegenüber den fanatischen tschechischen Bauern. In England rieb sich der feudale Adel schließlich durch den von unsäglichem Haß erfüllten Krieg zwischen der roten und weißen Rose auf. Aber auch in den anderen Ländern verlor der Adel seine selbständige politische Bedeutung zum großen Teil. Nur in dem Dienste der Fürsten, deren Zeiten jetzt gekommen waren, spielte er noch eine Rolle. Bei den vielen inneren Kriegen empfand man es vielfach als eine Erlösung, daß fürstliche Macht — wenn auch auf Kosten der Volksfreiheit — die öffentliche Ordnung sicherte.

Der niedere Adel hatte keinen sicheren wirtschaftlichen Boden unter den Füßen. Er war verarmt durch die Entwertung des Grundbesitzes, durch Teilungen oder Luxus, und so auf Plünderungen angewiesen, bei Teilnahme am Kriege oder bei Ausübung des Fehderechts auf eigene Faust. Schließlich traten auch viele als formlose Räuber auf, die von ihren Burgen aus die Warenzüge der Kaufleute überfielen. Darum ging man darauf aus, die Burgen zu brechen, auf denen es übrigens meist wenig schön war, so daß manche Adlige es vorzogen, ihre Burgen freiwillig zu verlassen, um das angenehmere und abwechselndere Leben in den Städten zu genießen.

Infolge dieses Niederganges des Rittertums litt am meisten der Bauernstand, von dem der adlige Grundbesitzer leben wollte. Dem Bauern, der allen Gewalttaten schutzlos preisgegeben war, wurden Abgaben und Fronleistungen immer erhöht, und eine Berufung auf das alte Gewohnheitsrecht wollte man ihm nicht mehr zugestehen. Bei der scharfen Absonderung der Stände ließ man

den Bauern mehr als früher fühlen, daß er dem untersten Stande angehörte. Die Bezeichnung Bauer, rusticus, villanus wurde ein Schimpfwort, das heute noch fortlebt in dem französischen vilain, vilenie wie in dem deutschen Tölpel (Dörfler), Tölpelei. Darum hören wir am Ende des Mittelalters so viel von Bauernaufständen, die freilich meist blutig niedergeworfen wurden. Ihr Vorspiel haben sie in den aufgeregten Bauernhaufen, die als Pastoreaux zur Zeit Ludwigs IX. und dann wieder 1320 zum Kreuzzuge aufbrachen, aber bald zum Plündern übergingen. Ein anderes Gesicht zeigte der flandrische Aufstand, der in der Schlacht bei Cassel 1328 niedergeworfen wurde, nachdem er, infolge Verhängung des Interdikts, durch Jakob Peit einen antiklerikalen Charakter erhalten hatte. Jakob Peit hatte in seiner grenzlosen Wut erklärt, er gäbe viel dafür, wenn er den letzten Priester am Galgen hängend sehen könnte. Das französische Königtum wurde erschreckt durch die Erhebung der von Guillaume Karle (Jacques Bonhomme) geführten Bauern, die als arme Jacques (Gecken?) verspottet, 1358 niedergeworfen wurden, wie auch nicht lange darauf 1381 die von Walter dem Ziegelbrenner (Wat Tyler) angeführte englische Bauernrevolte, mit der die Erhebung der hussitischen Bauern in Böhmen in nicht zu verkennendem Zusammenhange steht. Die Reihe setzt sich dann fort in einigen lokalen deutschen Aufständen, bei denen der Bundschuh, der eigentümlich gebundene Bauernschuh, das Symbol war, und die schließlich gipfeln in dem großen Bauernaufstand, der mit den Anfängen der Glaubensspaltung verknüpft ist.

So gab es viele Unzufriedene, Verbitterte, Unglückliche. Nicht wenige von ihnen drängten sich in den Kirchen der großen Städte als jämmerlich klagende Bettler zusammen, die aber nicht allein Mitleid, sondern auch Unwillen erregten. Weil sie mit ihrem Geschrei in Notre Dame in Paris den Gottesdienst störten, suchte man sie dort nach den Kirchentüren zu drängen, oder doch mindestens vom Chor weg in das Schiff der Kirche. Das kann man verstehen. Aber abstoßend wirken die Aufforderungen des reizbaren Dichters Eustache Deschamps, der jahrelang Bailli des französischen Königs war und um 1404 starb. Er will sie aus der Kirche herausgeprügelt haben, ja sie hängen lassen, denn sie seien alle Heuchler und Betrüger, täuschten alle möglichen Krankheiten vor, für die sie vorgäben, die Hilfe der Heiligen anzuflehen[1]. Man ersieht daraus, wie sich der Erlaß von städtischen Bettlerverordnungen aufdrängte, die uns im 15. Jahrhundert auch wiederholt schon begegnen.

Begreifen läßt sich aus all dem Gesagten, daß vielen in der Welt wie in der Kirche die Zeit als eine düstere erschien, nicht allein wegen der Krankheiten und Kriegsläufte, sondern auch wegen der nicht eben gesunden sozialen Verhältnisse, der allenthalben sich

[1] Deschamps, Oeuvres p. p. De Queux de St. Hilaire et Raynaud (Par. 1878 ss.) VI, 230 ss., VII, 52 ss.

geltend machenden Unzufriedenheit. Zur Zeit des flandrischen Bauernaufstandes schreibt ein Mönch in der Chronik von Flandern: „Die Pest des Aufstandes wütete so, daß die Menschen des Lebens überdrüssig wurden[1].“ In den Kreisen der Ritter hören wir von Traurigkeit und Schwermut, welche die Herzen ergriffen habe. Eustache Deschamps klagt:

„Toute leesse deffaut,
Tous cuers prins par assaut
Tristesse et merencolie[2].“

Ein Chor von deutschen Dichtern wiederholt die Klagen über das Schlechtwerden der Zeit und vor allem aber bei dem Rittertum[3].

Dazu paßt die Beobachtung, daß in den vornehmen Kreisen Schwarz und Violett als Hauptfarben auftreten, die den stolzen, düsteren Prunk dokumentieren, durch den man sich von den unteren Schichten abschließen will[4].

Aber damit allein läßt sich die gesamte Kultur des ausgehenden Mittelalters im Norden doch noch nicht charakterisieren, wie wir auch deshalb die abblühende Feudalkultur nicht ohne weiteres schmähen dürfen. Wer wird den Greis wegen seiner Schwäche und seines Mangels an Frohmut schmähen? Wir haben allen Anlaß, in den Zeiten, da es mit der Feudalkultur — nicht ohne die Schuld der ritterlichen Welt, aber auch nicht allein durch ihre Schuld — zu Ende ging, dessen zu gedenken, was wir der mittelalterlichen Feudalkultur als wertvolles Erbe verdanken.

Erinnern wir uns daran, daß wir von den Rittern der Kreuzzugszeit das Ideal des Weltmannes erhalten haben, dem Großmut, Treue und Pflichtehre am höchsten stehen und dem noch heute die Besten unserer Zeit nachstreben. Daraus entwickelte die ritterliche Welt jene Formen, die uns den gesellschaftlichen Verkehr so sehr erleichtern und veredeln. Ihnen liegt in letzter Linie das christliche Demutsideal zugrunde, das hochherzige Zurücktreten vor dem Nächsten, das, wechselseitig geübt, den Adel christlicher Gesinnung zum Ausdruck bringt, mag es auch noch so oft mit mehr oder minder großer Heuchelei gemischt, durch Falschheit herabgewürdigt und durch Gespreiztheit entstellt sein. Das höfliche Zuvorkommen und Zurücktreten dem Nächsten gegenüber geht sicher, wenn es echt ist, aus einem feineren Empfinden hervor als das selbstbewußte Auftreten des Mannes, der jedem sein Recht gibt, es aber auch für sich ohne jeden Nachlaß verlangt. Entspricht das letztere dem antiken Ideal des heidnischen Stoikers oder des

[1] Corpus Chronic. Flandr. ed. De Smedt I (1837), 202. Pirenne-Arnheim, Gesch. Belgiens I (Gotha 1902), 104.
[2] Deschamps, IV, 18 nr. 562.
[3] Rehm, Kulturverfall u. spätmittelhochdeutsche Didaktik. Zeitschrift f. deutsche Philol. 52 (1927), S. 289 ff.
[4] Huizinga, Herbst 370 f.

modernen Rationalisten, so spiegelt sich in dem ersteren etwas von jener Liebessonne wider, die seit des Erlösers Tode am Kreuze die arme Menschheit wärmend erleuchtet mit der Mahnung zur Nächstenliebe, Aufopferung und Demut. Dieses Gesellschaftsideal, das edle Seelen immer anziehen wird, erfaßt zu haben, wird der Ruhm unserer abendländischen feudalen Kultur bleiben.

Wie sie durch ihre Ergebenheitsgesinnung die religiöse Haltung der Laien veredelnd förderte, davon haben wir ein symbolisches Denkmal in der schönen, noch heute geübten Gebetshaltung mit den gefalteten, flach nebeneinander gelegten Händen. Diese Gebetshaltung geht wahrscheinlich auf die schöne symbolische Handlung zurück, bei welcher der Lehnsmann (homo) die gefalteten Hände, als Sinnbild seiner Tatkraft, in die geöffneten Hände seines Herrn legte, vor dem er niederkniete, um ihm die Lehnshuldigung, das homagium, zu leisten. So leistete die Lehnshuldigung — „nach fränkischer Sitte" heißt es — der Bayernherzog Tassilo 757 dem König Pippin und dann der Dänenkönig Harald 814 dem Kaiser Ludwig dem Frommen[1]. Im Jahre 1222 wird von dem Kardinal-Erzbischof Stephan Langton in Oxford vorgeschrieben, daß die Gläubigen bei dem Anblick der konsekrierten Hostie die Knie beugen und mit gefalteten Händen (iunctis manibus) demütig beten sollten[2].

Es versteht sich leicht, daß diejenigen, die von unten emporstiegen und es den Oberen in edler Haltung gleichmachen wollten, deren Haltung nachahmten.

Wie die ritterlichen Kreise, die besonders in dem französischen und burgundischen Hofe am Ende des Mittelalters ihren Mittelpunkt hatten, das Bürgertum zu den feineren Formen geselligen Verkehrs erzogen haben, so trugen sie auch sonst zur Entwicklung der begabteren bürgerlichen Schichten Großes bei, nicht allein durch die Anregung und Anziehung, die sie auf Gelehrte und Geschichtschreiber ausübten, sondern vor allem durch die Förderung der Kunst, die ihrem Prachtbedürfnis Genüge tun sollte.

König Karl V. von Frankreich und dessen Bruder, der Herzog Johann von Berry, verschwendeten hohe Summen, um Künstler mit den verschiedensten Aufträgen zu beschäftigen. Die Miniaturkunst, die sich immer von fürstlicher Munifizenz tragen ließ, wurde namentlich durch die Aufträge des Herzogs von Berry für Ausmalung der Livres d'heures und der Chroniken, für Herstellung reizender Monatsbilder zu großartigen Leistungen in dieser Zeit angetrieben.

---

[1] Annales regni Francorum ed. Kurze (Hannover 1895) p. 15, 25. Ermoldus Nigellus v. 601. M. G. SS. II, 512.

[2] Mansi Conc. XXII, 1175. Vgl. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du m. â. (Pax 21. Par. 1925) Chap. Ier: Les gestes de la prière.

Herzog Philipp der Kühne von Burgund wollte hinter seinen Brüdern nicht zurückstehen und schuf 1385 seinem Geschlecht ein glänzendes Mausoleum in dem Kloster Champmol bei Dijon, wo Kartäusermönche für das Seelenheil der herzoglichen Familie, der lebenden und toten Mitglieder tagaus tagein beten sollten. Einen kostbaren Überrest von den dort geschaffenen Kunstwerken haben wir in dem Postament des Prophetenbrunnens, einer Schöpfung des vielseitigen Holländers Klaus Sluter, der in seiner Mosesfigur bereits an Michelangelo erinnert. Der Hof der burgundischen Herzöge hat sodann in Gent, Brügge und Brüssel mit den Kapitalkräften des neuen Adels, die er im Orden des Goldenen Vließes zusammenband, die größten Maler des Nordens gefördert, die Brüder van Eyck, die Meister des Genter Altars, einen Rogier van der Weyden und Hans Memling, die mit ihren Meisterwerken der Feudalkultur das farbenprächtige Abendrot geschaffen haben, in der sie vor ihrem Absterben uns noch heute entgegenleuchtet. Sie kündigten zugleich mit ihren realistischen Porträts und ihren feinen, stimmungsvollen Landschaften, ihrer Entwicklung der Tiefenperspektive die Morgenröte einer neuen Kunst an, die bald vom Süden her sich blendend zeigen sollte. Jan van Eyck läßt uns das erkennen in dem viel bewunderten Bild Rolins, des allmächtigen Kanzlers des Herzogs von Burgund, der kniend dargestellt ist vor der Muttergottes, mit einem prächtigen Ausblick auf das Maastal. Wie tief er den inneren Geist seiner Herrscherfamilie erfaßte, ersehen wir aus seinem Porträt des Herzogs Philipp des Guten mit den unheimlichen Augen und des melancholisch dreinschauenden Grafen von Charolais, der sich damals noch nicht als der spätere Karl der Kühne völlig erschlossen hatte.

Das jähe Zusammenbrechen der burgundischen Dynastie mit dem Tode Karls des Kühnen bei Nancy (1477) schien eine Katastrophe nicht nur für die dienstbereiten Werkzeuge der burgundischen Politik zu bedeuten, sondern auch für die Macht und den Glanz, die an diesem Hof entfaltet worden waren. Aber daß die schaffenden Kräfte in dem hochentwickelten Lande weiter vorhanden blieben und nur geweckt zu werden brauchten, kann man an der Bedeutung erkennen, welche die Niederlande in der Politik Kaiser Karls V. spielten, und in dem Glanz, den in ganz andern Zeiten hier wieder ein Rubens erstrahlen lassen konnte.

Die Änderung der Zeiten tritt uns vornehmlich auf politischem Gebiete vor Augen, insofern sich die fürstliche Gewalt die feudalen Kräfte ganz unterordnet. Indem dieser Wechsel auf das deutlichste die feudale Periode der mittelalterlichen Kultur abschließt, gibt er uns Anlaß, eines anderen Verdienstes zu gedenken, das sich die feudalen Kreise erwarben. Sie haben lange verhindert, daß im Abendlande ein ertötender Staatsabsolutismus wie in Byzanz aufkam. Durch sie wurde dem Abendland jener Drang nach Freiheit

eingeimpft, der wohl zeitweise gefesselt werden konnte, dann wieder, zu schrankenloser Wut entartet, unermeßliches Unheil angerichtet hat, dem aber doch ein nicht geringer Anteil daran zuerkannt werden muß, daß das Abendland mit seiner außereuropäischen Kolonialbevölkerung die Führung der Weltkultur erhielt. Wir haben früher schon den Anfang dieser Entwicklung dargelegt, der sich besonders darin zeigt, daß durch die feudalen Kräfte der Grund für die Gliederung des Abendlandes in verschiedene, miteinander wetteifernde und ihre Eigenart zur Geltung bringende Völker gelegt wurde. Hier haben wir noch darauf hinzuweisen, daß die feudalen Kräfte die Anregung zur Ausbildung ständischer Verfassung gegeben haben, die wir allenthalben im christlichen Abendlande finden, während wir in dem antiken Stadtstaat nichts davon wahrnehmen. Zweifelsohne haben die Vertreter der Kirche in hohem Maße mit dazu beigetragen, daß wie die geistlichen Großen auch die weltlichen Großen ein Mitberatungsrecht bei der Krone verlangten, das nirgends so fest gefordert und gesichert wurde als in England und diesem Lande einen weiten Vorsprung in der innerpolitischen Entwicklung vor den Staaten des Festlandes verschaffte.

Unter Führung des Erzbischofs von Canterbury Stephan Langton hatten die englischen Barone am 15. Juni 1215 die „Magna Charta Libertatum" durchgesetzt, die Grundlage englischer Freiheit. Indem der König Johann ohne Land auch noch besonders versprechen mußte, kein Schildgeld und kein Hilfsgeld aufzulegen, außer durch allgemeine Reichsversammlungen, wurde der Grundstein für das konstitutionelle System der Gegenwart geschaffen, das Fundament, auf dem das parlamentarische Leben beruht. Zu der Versammlung der großen Barone, die das durchgesetzt hatten, kam dann auch noch die Vertretung einer unteren Schicht. Als Geburtstag des englischen Unterhauses bezeichnet man den 26. Januar 1265, als Simon von Montfort, Graf von Leicester, nach dem Siege, den er über König Heinrich III. bei Lewes erfochten hatte, zwei Ritter aus jeder Grafschaft und zwei Bürger aus jeder Stadt ins Parlament berief. Zur Verwirklichung kam die Zulassung der Vertreter der Grafschaften und Städte erst 1295. Auch die Geistlichkeit hätte auf der Reichsversammlung vertreten sein sollen. Sie weigerte sich indes, anders als auf ihren Provinzial- oder Kirchenversamlungen zu Canterbury und York Gelder zu bewilligen und wollte sich eine Ausnahmestellung sichern, die man verstehen kann, die aber die Frage nahelegt, ob nicht vielleicht dem König Heinrich VIII. die Organisation der englischen Staatskirche unmöglich gewesen wäre, wenn die englische Geistlichkeit im Parlamente geblieben wäre.

In Frankreich wurden wiederholt die weltlichen Großen wie die Prälaten von der Krone um Rat gefragt. Vertreter des dritten Standes, der Städte, wurden zum ersten Male berufen, als Philipp

der Schöne die Zustimmung der französischen Nation haben wollte zu seinem Vorgehen gegen Bonifaz VIII., am 11. April 1302[1]. Im Mittelalter traten die Generalstände noch zwölfmal zusammen, von 1484 bis 1614 nur noch siebenmal, dann überhaupt nicht mehr, bis das Verlangen nach ihrer Wiederberufung, genährt durch die Bedeutung des englischen Parlaments, 1789 erfüllt wurde, kurz vor der großen französischen Revolution, zu spät, um diese zu verhindern.

In den Staaten der Pyrenäen-Halbinsel treffen wir schon früher die Ständeversammlungen, die hier meist vier Körperschaften oder Arme aufweisen. Entsprechend seiner großen Zahl stellte der militärische Adel zwei Gruppen, so daß man unterschied als ersten Stand den Klerus, als zweiten den hohen Adel, die „ricos hombres", als dritten den der Ritter und einfachen Adligen, als vierten die Städte. Ferdinand von Aragonien und Isabella von Castilien, deren auf Zentralisation und Absolutismus zielende Politik überall triumphierte, wußten auch den Ständen ihre Macht zu nehmen.

In Deutschland spielte sich die ständische Bewegung nicht nur im Reiche ab, sondern auch in den einzelnen fürstlichen Territorien. Zur Reichsstandschaft waren ursprünglich nur die Fürsten berechtigt, von denen man geistliche und weltliche unterschied. Zu ihnen kamen seit dem 14. Jahrhundert auch die Edlen, das heißt die Grafen und Herren. Am Ende des Mittelalters unterschied man drei Reichskollegien. Das erste bildeten die Kurfürsten, deren Vorrechte die goldene Bulle Karls IV. im Jahre 1356 festgelegt hatte, das zweite die Fürsten mit Einzelstimmen, die Grafen und Herren wie die nichtfürstlichen Prälaten mit Kurialstimme, das dritte die Städte, die zum ersten Male erst 1487 auf einen Reichstag berufen worden waren. Die Bildung der Landstände innerhalb der fürstlichen Territorien fällt in das 14. Jahrhundert. In den geistlichen Territorien sehen wir ursprünglich nur die höhere Geistlichkeit, die Grafen und Herren und auch die Ministerialen, in den weltlichen Territorien nur die drei letztgenannten Gruppen. Schon frühe zog man aber zu den Landtagen auch die Städte heran, weil man sie bei den Geldbewilligungen besonders notwendig hatte. Das wichtigste Recht der Stände war das der Steuerbewilligung, das ihnen Gelegenheit gab, dem Landesherrn Schranken zu weisen. In manchen Ländern hatten sie das verbriefte Recht, der Erhebung einer nicht bewilligten Steuer Widerstand zu leisten.

Während Bauern nur selten in den Ständen vertreten waren, so in Tirol, war der feudale Adel fast ganz verdrängt in den demokratischen Gebilden der schweizerischen Eidgenossenschaft, wo er auf der Seite der Habsburger den kürzeren zog gegenüber der Kriegsmacht der Städter und Bauern, die sich in Stadt- und Land-Kantonen selbst regierten. In Deutschland glückte es nur wenigen

[1] S. oben S. 75.

Städten, sich als reichsunmittelbare zu kleinen Stadtstaaten zu entwickeln, das Ziel zu erreichen, dem italienische Städte am frühesten nahe kamen. Am stärksten zeigten sich die feudalen Kräfte im Norden und im Osten. Nur mit großer Mühe gelang ihre Unterordnung der Krone in den nordischen Reichen, während die schrankenlose Willkür der feudalen Aristokratie dem polnischen Reiche den Untergang bereitete zu einer Zeit, als sonst überall die fürstliche Macht den Absolutismus völlig ausgebildet hatte.

Die Entwicklung der Stände im europäischen Abendlande entsprach der Bedeutung, welche die weltliche Aristokratie von Anfang an hatte durch die militärischen Kräfte, die sie den Herrschern bot, zu denen dann noch die finanziellen Kräfte der Städte kamen. Auch die Kirche wirkte dabei mit, daß ein Gegengewicht geschaffen wurde gegen die Neigung zur Ausbildung eines östlichen Despotismus. Nicht allein dadurch, daß auch die Kirche über weltlichen Besitz und damit verbundene militärische Kräfte verfügte, sondern noch mehr deshalb, weil sie fortwährend vor dem Caesaropapismus sich in acht zu nehmen hatte und im allgemeinen eine Richtung einhielt, die auf den Ausgleich der verschiedenen Kräfte hinwies. Darauf war im besonderen ihre Politik während der Kreuzzüge eingestellt, die eine große Förderung der feudalen Schichten bedeutete.

Es war zu bedauern, daß am Ende des Mittelalters die Richtung auf ein Zusammenwirken für gemeinsame Ziele im Ausgleich der Kräfte nicht mehr innegehalten wurde. Die feudalen Kräfte zersplitterten sich durch ihre Sonderinteressen, verbissen sich in einen unglücklichen Gegensatz gegen die Städte, fanden sich nicht mehr neben dem Bürgertum und der neu aufkommenden Geldwirtschaft zurecht. Schließlich wurden sie unter die fürstlichen Gewalten gebeugt, welche die einzelnen gegeneinander ausspielten und jenen Absolutismus in Europa begründeten, der das Mittelalter abschließt und eine neue Periode einleitet, deren kurze Dauer man nach der historischen Grundlage, auf der das Abendland aufgebaut war, voraussehen konnte.

Wenden wir uns nun noch besonders der Kirche zu und fragen wir uns nach der Stellung, die ihre Leiter in dieser letzten Phase der Feudalkultur einnahmen, so erkennen wir bald, daß sie nicht über den Parteien stand. Die Bischöfe ließen sich nur zu sehr an die Seite der weltlichen Aristokratie drängen. Sie bildeten eine Seitengruppe des hohen weltlichen Adels, stets bestrebt, an dessen Privilegien Anteil zu haben, an weltlichem Grundbesitz, Rechten und Einkünften ihm gleichzukommen. Von vielen Bischöfen hören wir, die an den Höffesten glänzten und in bitteren Fehden stritten, von einigen vernehmen wir, die durch Pflege der Wissenschaft und als Förderer der Kunst glänzten, nur wenige werden uns bekannt, die sich um das sorgten, was ihr erstes hätte sein sollen, um das religiöse Leben in ihren Diözesen.

In Frankreich und England wurde durch die Pfründenvergebungen, welche in die Hände der Krone gelangt waren, der Episkopat meist schon früher als die weltliche Aristokratie dem Königtum unterworfen. In Spanien war es nicht anders. Die Herrscher verfügten über die Bischofsstühle und ließen deren Ehren und Würden gern ihren Bastarden zuteil werden. Auch bei den burgundischen Herzögen beobachten wir das gleiche. Von den burgundischen Bastarden wurden einer Abt von St. Bavo, Raphael, ein unehelicher Sohn Philipp des Guten, zweie Bischöfe: Johann, Bischof von Cambrai, der Bastard des Johannes ohne Furcht, und David, der Bastard Philipps des Guten. Dieser war zuerst Bischof von Thérouanne, dann von Utrecht. Von ihm wurde vermerkt, daß er bei seinem Einzug in Utrecht ganz bewaffnet auftrat, wie ein weltlicher Fürst, der ein Land erobert hatte.

Die materielle Lage der französischen Kirche war furchtbar geschädigt worden durch den hundertjährigen Krieg, da die Grundrenten zum großen Teile fortfielen, viele Anstalten, Pfarreien, Häuser zerstört oder geplündert worden waren. Um die Ausfälle zu decken, suchten die Prälaten möglichst viele Pfründen zu kumulieren. Einer, der es am ärgsten trieb, war der Kardinal d'Estouteville, der außer den Bistümern, die er in Italien hatte, wo er sich meist aufhielt, vier bischöfliche Kirchen, fünf Abteien und drei Priorate in Frankreich inne hatte. Es leuchtet ein, daß die Pfründenanhäufung in wenigen Händen schwere Nachteile für die Erfüllung der kirchlichen Aufgaben zur Folge hatte. In vielen Bischofstädten gab es keine Bischöfe. Dort war keine rechte Sorge für den kirchlichen Nachwuchs, für die Zucht im Klerus. In den Klöstern fehlte oft der Leiter der Klosterfamilie, die mit Mühe zusammengehalten wurde, manchmal sich ganz auflöste. Eine Reform der Klöster war schwer durchzuführen. Besonders über die Unordnung in dem Orden von Fontrevault hören wir Trauriges. Auf dem Lande sah es auch schlimm aus. Die Einkünfte der besseren Pfarreien wurden von einem auswärts weilenden Pfarrer verzehrt, der seine Pfarreien einem Vertreter vermietete, und dieser hatte große Mühe, seinen Unterhalt zu finden. Es fehlte nicht an Geistlichen, die durch ihr unsittliches Leben Ärgernis gaben oder, durch den Krieg entwurzelt, sich herumtrieben.

In Deutschland wurden die Interessen der meisten Bischöfe dadurch bestimmt, daß sie sich als Fürsten fühlten. Ihre Landeshoheit hatte sich seit den Zeiten Friedrichs II. aus ihrer Reichsunmittelbarkeit entwickelt. Es gab gegen 50 reichsunmittelbare Bischöfe und einige 40 reichsunmittelbare Äbte, die fürstlichen Rang hatten. Deren Machtquellen waren die Streitobjekte der benachbarten Adelsfamilien. Die deutsche Kirche galt als die reichste Kirche in der Christenheit. Von dem gesamten Grundeigentum soll sich in den Händen der Kirche fast ein Drittel befunden haben.

Diesen reichen Grundbesitz suchte der Adel auszunützen. Er erreichte, daß in der Tat die deutsche Kirche damals zur Versorgungsanstalt des niederen und des hohen Adels wurde.

Vor allem lag den Adelsfamilien daran, in den Besitz der Kanonikate der erzbischöflichen und bischöflichen Kirchen zu gelangen. So sehr sie sich untereinander stritten, machten sie insofern gemeinsame Sache, als statutengemäß Nichtadlige von den Domkapiteln ausgeschlossen wurden. In Köln wurden nur Mitglieder des hohen Adels aufgenommen. Man wetteiferte dann in der Steigerung der Ahnenzahl, die verlangt wurde. Während man in der Regel sich mit vier Ahnen begnügte, stellte man in Köln als Bedingung für die Stiftsfähigkeit den Nachweis von 32 Ahnen auf. Eine Durchbrechung war nur dadurch gelegentlich möglich, daß auch die Magisterwürde der Theologie oder das Doktorat oder Lizentiat der Rechtswissenschaft die Zulassung gewährte.

Die adligen Kanoniker legten auf ihre Stellen Wert nicht aus innerer Neigung zum geistlichen Stande, sondern um eine Sinekure zu haben. Danach benahmen sie sich auch. Als „Junker Gottes" wurden sie mancherorts wegen ihres ausschweifenden Lebens berüchtigt, erregten Anstoß durch ihr stolzes, hochfahrendes Wesen, ihre weltliche modische Tracht, ihre Jagdleidenschaft. Auch an Turnierübungen und an blutigen Fehden nahmen sie bisweilen teil. Oft begnügten sie sich nicht mit einem einzigen Kanonikat, sondern suchten deren mehrere zu erlangen, und schon als Knaben ließen sich manche ihre Pfründen sichern. Die meisten ließen sich dann nur die zum Eintritt in das Kapitel notwendige Subdiakonatsweihe erteilen und verzichteten auf den Empfang der Diakonats- und Priesterweihe.

Die Gesichtspunkte, die bei der Erwerbung und Vergabung der Kanonikate maßgebend waren, beherrschten auch die Wahl der Bischöfe. Sie gab Gelegenheit zu allerhand Markten mit den Adelsgeschlechtern, während die Kapitel durch Wahlkapitulationen, ähnlich wie die Kardinäle damals bei den Papstwahlen, für ihre Gesamtheit möglichst viel herauszuschlagen suchten. Als Bischöfe wählte man natürlich nur Adlige. Eine Änderung zeigte sich seit der Mitte des 15. Jahrhunderts nur darin, daß zuletzt auch in Deutschland die Fürsten danach trachteten, die Hoch- und Erzstifte ihren nachgeborenen Söhnen zu vergeben. Im Norden ging darauf die Politik der Brandenburger und Wettiner, im Süden die der Wittelsbacher aus.

Es gab ja wohl auch unter den adligen und fürstlichen Bischöfen einige tüchtige Männer. Es seien genannt der musterhafte Eichstätter Oberhirte Johann III. von Eichstätt (1445—1464), der Augsburger Friedrich II. Graf von Hohenzollern (1486—1505). Von dem münsterischen Bischof Heinrich Grafen von Schwarzburg (1466—1496) rühmt ein Chronist, daß er alle Zeit in seiner Kathedrale das

Hochamt hielt und predigte. Das war wohl eine Ausnahme. Geistliche Interessen leiteten nur wenige. Die Mehrzahl sah es darauf ab, die bischöflichen Burgen, Schlösser und Städte ihrem Geschlechte als Machtmittel zur Verfügung zu stellen. Dadurch wurden die Bistümer fortwährend in alle Streitigkeiten der betreffenden Familien hineingezogen. Die geistlichen Funktionen blieben Weihbischöfen überlassen. So versteht man es, daß in diesen Zeiten vielen Bischöfen die Rüstkammern wertvoller waren als die Bibliotheken. Ein Bischof von Hildesheim, der Dominikaner Johann Schadland, steht für sich da. Als er bei dem Antritt seines Amtes 1363 nach der bischöflichen Bibliothek fragte, wies man ihn auf die Panzer, Schilde und Helme mit der Bemerkung, daß dies die Bücher seiner Vorgänger gewesen wären[1]. Es war keine Seltenheit, daß Bischöfe Gewalttaten zum Opfer fielen oder sich ihrer schuldig machten. Auch Bischöfe wurden „mannschlächtig", wie man vom Konstanzer Bischof Albrecht Blarer (1407—11) sagte[2]. Dazu konnte es eben leicht kommen, wenn die Erhaltung des landesherrlichen Regiments das wichtigste für einen Bischof war. Als im Jahre 1452 der Kardinal von Cues nach Hildesheim kam, empfing ihn der Bischof Magnus, Herzog von Sachsen-Lauenburg, an der Grenze seines Bistums als Landesherr hoch zu Roß, ganz gepanzert, angetan mit Harnisch, Helm und Schwert. In der Stadt legte er dann geistliche Kleidung an und geleitete den Kardinal so in die Domkirche. Manche gewählte Bischöfe hatten gar nicht die Priesterweihe empfangen, wie jener Wilhelm von Jülich-Berg, der 1400 zum Bischof von Paderborn providiert wurde, schließlich resignierte und heiratete. In Straßburg waren die Insignien des Bischofs, Inful und Stab, abhanden gekommen. Man fand aber über 100 Jahre kein Bedürfnis, neue anfertigen zu lassen. Der Bischof Ruprecht, Pfalzgraf von Simmern (1440—78), las nie die Messe. Am Gründonnerstag kommunizierte er mit seinem bischöflichen Gesinde nach Art der Laien. Dazu paßte, daß man ihn meist nur in ritterlichem Kleide sah, mit dem Schwerte an der Seite. Die Bischöfe von Würzburg wurden auf den Grabmälern dargestellt mit dem Krummstab in der Linken und dem Schwert, das sie als Herzöge von Franken kennzeichnen sollte, in der Rechten.

Bei diesen Zuständen muß uns der Satz berechtigt erscheinen, den wir in dem Werke finden, das uns über den Ursprung der deutschen Glaubensspaltung jetzt am genauesten unterrichtet: „Ein solcher Verfall des Episkopats erklärt vielleicht am meisten, wie es möglich war, daß sich ein großer Teil des deutschen Volkes plötzlich

---

[1] M. G. SS. VII, 870.

[2] Schönenberger, Das Bistum Konstanz während des großen Schismas (Dissert. Freib. Schweiz 1926), S. 57.

und mit überraschender Schnelligkeit vom Glauben seiner Väter lossagen konnte[1]."

Die unglücklichen Folgen, welche die Auslieferung der Bischofstühle an das Machtstreben der feudalen Kreise hervorrief, wurden vermehrt durch die Besitzergreifung der reichen Klöster von seiten des Adels. Auch hier wurden die unteren Stände ausgeschlossen. Nur in den städtischen Klöstern wußten die Patrizier dem Adel gelegentlich zuvorzukommen. Das war nicht nur eine soziale Ungerechtigkeit, weil dadurch die großen Hilfsquellen für Bildung und Unterricht den unteren Ständen vorenthalten wurden, sondern es wurden auch die kirchlichen Interessen schwer geschädigt, die der Adel dabei wenig vor Augen hatte. In den Klöstern brachte der Adel diejenigen Kinder unter, die schlechte Aussicht hatten, in der Welt voran zu kommen, weil sie irgendein Gebrechen hatten. Man nannte darum die Klöster des Adels Spitäler. Oder man suchte bei zahlreichen Familien besonders Töchter, die man nicht verheiraten konnte, ins Kloster zu schicken, damit für ihren Unterhalt gesorgt und das Vermögen durch sie nicht verkleinert würde. Wir sehen dann, wie einzelne Adelsstifter sich noch weiter kastenartig abschlossen. Es gab Klöster, in die nur Abkömmlinge von freiherrlichen Familien aufgenommen wurden, von denen also der niedere Adel ausgeschlossen war. Besonders reichsunmittelbare Frauenklöster wollten nur Töchter aus den vornehmsten Familien haben und Äbtissinnen aus gräflichem oder fürstlichem Geschlecht. Insofern sie von Adligen gestiftet waren, konnte man das noch verstehen. Aber wenn sie dabei den klösterlichen Charakter mehr oder minder abstreiften, und wenn auch andere Klöster, insbesondere Franziskanerinnenklöster diesem Beispiele folgten, so war das von kirchlichem Standpunkte aus eine bedauerliche Verirrung.

Daß die Väter ihre Kinder, meist schon in zartem Alter, ohne zu fragen, ob sie Klosterberuf hatten oder nicht, nur zur Versorgung ins Kloster brachten, rächte sich bitter und rief traurige Zustände, namentlich in Nonnenklöstern, hervor. Aber man darf dabei auch nicht ohne weiteres verallgemeinern. In England, wo es 138 Nonnenklöster gab, von denen nur wenige reich genannt werden konnten, war kein besonderes geistiges Leben, aber auch nicht so Arges an Mißständen vorhanden, wie wir am Ende des 15. Jahrhunderts in Deutschland hören. Seltsames erlebte daselbst der Augustinerpropst Johannes Busch. Er wollte im Jahre 1455, unterstützt von dem Herzog Wilhelm von Braunschweig, die in dessen Gebiet gelegenen Nonnenklöster reformieren, stieß aber auf erbitterten Widerstand, der Unterstützung fand bei den adligen Verwandten der Klosterfrauen. Als der Propst einer Nonne gut zusprechen wollte und sie mit „liebe Schwester" anredete, unterbrach ihn diese in

[1] Janssen-Pastor, Gesch. des deutsch. Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I[20], 739.

ihrem Adelsstolz mit den Worten: „Ihr seid nicht mein Bruder. Wie könnt ihr zu mir ‚liebe Schwester' sagen? Mein Bruder ist mit Eisen gepanzert. Ihr habt nur einen Linnenrock an[1]." Noch Schlimmeres drohte, als der Bamberger Bischof Georg von Schaumburg 1463 die reiche Benediktinerabtei Michelsberg zu reformieren suchte. Die Mönche flüchteten sich mit den Klosterkleinodien nach der Walburg zu dem Reichsritter Heinrich von Fuchs, einem Verwandten des Kustos. Zu den Mönchen kamen entsprungene Nonnen aus Eichstätt. Die entlaufenen Mönche und Nonnen fanden bald Unterstützung bei dem umwohnenden Adel, und nur mit Mühe wurde ein Krieg abgewendet. Die Aufrührer erklärten, daß sie des Adels Gerechtigkeit und Herkommen schützen wollten.

Die schlimmen Zustände in den deutschen Klöstern darf man allerdings nicht ausschließlich auf die Rechnung des adligen Eigennutzes setzen. Wir treffen ähnliche Zustände auch in deutschen Klöstern, die außerhalb der Einflußsphäre des Adels lagen, in den unreformierten und unregulierten Bettelorden. Sie zeigen sich vor allem auch in anderen Ländern. Der tiefere Grund lag darin, daß der klösterliche Geist allenthalben erlahmt war, nicht zum wenigsten deshalb, weil es viel zu viel Klöster gab.

Damit dürfte aber nicht gesagt sein, daß das klösterliche Ideal nicht mehr Verständnis gefunden habe. Dieses war immer noch vorhanden, zeigte sich in manchen untadligen Klöstern wie insbesondere in der Windesheimer Kongregation und in verschiedenen teils von ihr angeregten Reformkreisen, die im Süden und im Norden der Alpen sich auszubreiten strebten. Von dem Dominikanerinnenkloster Schönensteinbach im Elsaß ging im 15. Jahrhundert eine Zurückführung zahlreicher Brüder- und Schwesterklöster des hl. Dominikus zur alten Observanz aus. Im Benediktinerorden gab es mehrere Mittelpunkte für Reform der Klöster. Zu S. Justina in Padua treten in Oberdeutschland Melk und Kastl, in Niederdeutschland das weite Kreise umfassende Bursfeld. An die Visitationsreise des Kardinals Nikolaus von Cues, auf die wir noch zu sprechen kommen, schließt sich die reformierende Tätigkeit des Augustiners Johannes Busch an. Der strengste Geist franziskanischer Armut wurde von neuem erweckt durch die heilige Colette Boellet aus Corbie, die 17 Klöster Nordfrankreichs und der Niederlande zur ursprünglichen Strenge des Ordens der hl. Clara zurückführte und es zu Wege brachte, daß ihrer Reform seit 1412 auch eine Reihe von Franziskanerklöstern folgten. Am Hofe der burgundischen Herzöge wurde sie hoch verehrt wie Dionysius der Kartäuser.

Es fehlte auch nicht am Ende des Mittelalters an gottbegeisterten Predigern aus dem Ordensstande. Wir erinnern hier noch ein-

[1] Grube, Joh. Busch (Freib. i. B. 1881), 156.

mal an den aus Valencia gebürtigen Dominikaner Vincenz Ferrer, den seine Predigten fast in alle Länder der romanischen Zunge führten, bis er 1419 in der Bretagne sein seliges Ende fand. Ihn begleiteten auf seinen Predigtreisen Notare, um die Protokolle der zur Beilegung ihrer Feindschaften bereiten Zuhörer aufzunehmen. Am Ende des Jahrhunderts ragten in Oberdeutschland der Dominikaner Johannes Herolt, in Niederdeutschland die in den Geleisen eines Bernardin von Siena und Johann von Capistrano wirkenden Franziskaner-Observanten Johann Brugman aus Kempen und Dietrich Cölde aus Münster hervor, die durch ihre Predigten, Gebet- und Erbauungsbücher den echtesten Geist christlicher Frömmigkeit verbreiteten. Dietrich ist der Verfasser des ersten gedruckten Katechismus in deutscher Sprache, der in 34 Auflagen vorhanden ist.

In Frankreich rief gewaltiges Aufsehen der bretonische Franziskaner Olivier Maillard († 1502) hervor, der vierzig Jahre hindurch 1460—1502 kaum einen Tag vorübergehen ließ, ohne eine Predigt zu halten, furchtlos, derb und witzig, gelegentlich auch trivial, alles rügte, was christlicher Sitte und Ehre nicht entsprach, und es darauf ankommen ließ, daß er, der früher Beichtvater Karls VIII. gewesen war, bei König Ludwig XII. in Ungnade fiel. Die berühmteste seiner Predigten war diejenige, die er zu Brügge vor dem Erzherzog Philipp dem Schönen und seiner Gattin, der spanischen Donna Juana hielt, wo er allen Ständen, von dem Herzog der Niederlande angefangen, den christlichen Sittenspiegel vorhielt. Das erhöhte aber nur seine Beliebtheit beim Volke, zu dem er in einer Sprache zu reden wußte, die tiefen Eindruck machte, und dem besonders der Sarkasmus entsprach, wenn er gegen die Frauen loszog. Die gefallene Frau personifiziert für ihn die Macht des Teufels, auf die er immer wieder zurückkommt. Anderseits schont er aber auch keineswegs die Geistlichkeit, die hohe wie die niedrige, und gehört damit zu einer Reihe von Volkspredigern, die mit ihrer scharfen, auch schonungslosen Kritik bei dem Volke größten Anklang fanden. In dieser Reihe treffen wir den italienischen Dominikaner Gabriel Barletta, der die Gebrechen seiner Zeit mit seinem lebendigen Humor so eindrucksvoll zu schildern wußte, daß man ihn als Muster eines Predigers hinstellte. Auf ihn bezog sich: „nescit praedicare, qui nescit barlettare". Hier ist auch einzureihen der Straßburger Prediger Geiler von Kaisersberg, dem als satyrischer Schriftsteller sich der elsässische Franziskaner Thomas Murner anschließt.

In Frankreich scheint diese Predigtart damals besonders vertreten gewesen zu sein. Wir nennen noch den Benediktiner Jean Raulin, der auch an der Reform seines Ordens arbeitete, den Franziskaner Antoine Fradin, den der König Ludwig XI. 1478 ausweisen ließ, weil er die Gebrechen der Rechtspflege unter ungeheurem Beifall des Volkes scharf angegriffen hatte, und vor allem

16*

den Franziskaner Michel Menot, der besonders bekannt ist durch sein makaronisches Latein, das in die französischen Sätze eingefügt war, aber auch durch die Vehemenz, die er bei der Kritik des Klerus zeigte, mit dem es in Frankreich nicht besser stand als in Deutschland. Alle die Prediger rügten die gleichen Fehler: Simonie, Sittenlosigkeit, Pfründenjagd, dazu bisweilen auch Ablaßhandel und Anpreisung von falschen oder zweifelhaften Reliquien. In einer seiner Predigten geißelt Menot die Habsucht der Bischöfe und ihre Parteilichkeit in der Belegung mit kirchlichen Strafen mit folgenden Worten: „Ich hörte eines Tages jemanden zu mir sagen: ‚O mein Bruder, es ist ein Jammer, die Geistlichen unserer Zeit anzuschauen.' — ‚He, warum, sagte ich.' — ‚Sie sollten vor allen Erbarmen zeigen, um die Sünder zu Gott zurückzuführen, und sie sind doch die grausamsten, die die größte Schuld haben. Wenn man einen Übeltäter ergreift, so schickt man ihn ins Gefängnis, man gibt ihm Brot und führt ihn zum Galgen. Aber für zehn Heller liefern die Prälaten ihre Brüder dem Teufel aus und trennen sie von der Gemeinschaft mit der Kirche[1]'".

Einzelne gute Klöster und Volksmissionäre aus den Orden vermochten das aber nie ganz zu ersetzen, was der Weltklerus hätte leisten sollen, zumal in einer Zeit, als das Volk die Unterweisung in religiösen Dingen äußerst notwendig hatte. Wie gering die Ansprüche waren, die man bisweilen an die religiöse Bildung des Volkes stellte, ersehen wir aus den Weisungen, die Vincenz Ferrer gab. Er verlangte nur, daß seine Zuhörer das Pater noster und Ave Maria, dazu das Confiteor beten, das Apostolische Glaubensbekenntnis hersagen und das Kreuzzeichen machen könnten. Anderseits hatte man mit dem kritisch gewordenen Bürgertum in den Städten zu rechnen, das nicht nur das vielfach verdorbene Großbürgertum herunterriß, sondern auch auf die moralische Autorität des Predigers scharf achtete. Hier hauptsächlich machte sich der Mangel an seelsorgerischem Interesse seitens der Bischöfe in unheilvoller Weise bemerkbar. Vornehmlich darin, daß sie für die Heranbildung des Weltklerus, was doch zunächst ihre Sache gewesen wäre, keine Sorge trugen. Man überließ es den einzelnen, sich die nötigen Kenntnisse irgendwo, bei einem Pfarrer oder in einem Kloster, zu verschaffen, und weihte ohne besondere Prüfung zu Priestern, wer da kam. Mit der Bildung des Klerus war es nicht weit her. Von dem niederen Klerus besuchten nur wenige die Universitäten. Die adligen Kirchenpatrone, die Nachfolger der alten Eigenkirchen-Herren, fragten noch weniger nach Bildung und Gesittung der Geistlichen, denen sie ihre Pfründen verliehen.

Eine kritische Sonderung der Priesteramts-Kandidaten wäre damals besonders notwendig gewesen. So viele Unberufene drängten

[1] Samouillan, Olivier Maillard p. 242.

sich in den Stand, nur um Pfründen zu erhalten. Infolge des Andranges mußten die Einkünfte des niederen Klerus immer geringer werden. Daraus ergab sich das unheimliche Anwachsen eines geistlichen Proletariats, das den Stand noch mehr herabdrückte. Über alle Maßen hoch war in den größeren Städten die Zahl der Weltgeistlichen, die von schmalen Einkünften lebten. Sehr viele lebten von den Einkünften, die mit einer Altarstiftung oder einem Altarlehen für Lesung von Seelenmessen verbunden waren. Es gab wohl Kirchen mit über 100 Altaristen. Aber wie die Pflicht solcher Altarpfründen meist nicht ausreichte, um dem einzelnen genug Arbeit zu geben, so war auch das Einkommen nicht genügend. Diese Einkünfte waren aber für die meisten die Hauptsache. Schon als Kinder hatten sie dieselben oft erhalten und sich dafür weihen lassen. Die anderen Einkünfte für den Weltklerus bestanden nur in Zehnten und Stolgebühren. Auf sie hatten es die bürgerlichen Familien abgesehen, die es den oberen Schichten gleich machten, nur mit dem Unterschied, daß diese auf Kanonikate und Bistümer ausgingen, während die Bürgerlichen im unteren Priesterstande eine Versorgungsanstalt für ihre Kinder sahen.

Die niederen Kleriker machten es dann auch den großen Prälaten nach, indem sie überall nach Pfründen ausschauten, die sie kumulierten, und darauf bedacht waren, sich alle kirchlichen Verrichtungen gut bezahlen zu lassen. Sie konnten sich noch oft damit entschuldigen, daß die Not sie dazu triebe, worauf sich der stolze, pompöse Pariser Bischof Jacques du Chatelier nicht berufen konnte, der in einer vielbesuchten Kirche den Gottesdienst 22 Tage aussetzte und sie nicht eher wieder weihen wollte, bis die festgesetzte Sühnesumme von zwei Bettlern erlegt wäre, die die Kirche durch ein Handgemenge entweiht hatten. Die Seelsorge in den Pfarreien wurde vielfach dadurch gelähmt, daß sie nicht von den dazu berufenen und dafür bezahlten Pfarrern ausgeübt wurde, sondern von schlecht bezahlten Vikaren, durch die sich die abwesenden Pfarrer vertreten ließen. Dasselbe taten auch Klöster oder Kapitel, welche die Einkünfte von inkorporierten Pfarreien für die Besserung ihrer Dotationen verwandten. Andere Kirchen sahen sich wieder gedrückt durch Verpflichtungen, die sie übernehmen mußten, wenn Fürsten durch sogenannte Brotbriefe ihnen ausgediente Beamte zu lebenslänglicher Verpflegung oder Personen für die Zeit der Jagd zum Unterhalt überwiesen, wozu dann noch die rücksichtslose Anwendung des Spolienrechtes kam.

Durch all das wurde auf der einen Seite die Berufsfreudigkeit der Seelsorgsgeistlichen — wenn sie überhaupt noch vorhanden war — herabgedrückt und die richtige Betreuung des Volkes gelähmt. Auf der andern Seite mußte die Achtung vor dem Priester gemindert werden, die auch gar sehr zu wünschen übrig ließ. Es fehlt nicht an Äußerungen, in denen uns aus den Kreisen des Volkes

gegenüber dem Klerus Mißachtung, sogar auch Haß entgegentritt. Der Grund davon war oft, wenn auch nicht ausschließlich, die Kritik an der inneren Unwahrhaftigkeit derjenigen, die im Namen einer höheren sittlichen Ordnung gebieten wollten, ihr selbst aber mehr oder minder offen Hohn sprachen. Es war ja leider nicht unberechtigt, wenn man nicht nur den Stolz und die Habsucht, sondern auch die Unsittlichkeit des hohen und niederen Klerus rügte. In vielen Gegenden, wenn auch nicht überall gleichmäßig, traf man Geistliche, die Konkubinen in ihrem Haus hatten. Das wußte man in der Stadt wie auf dem Lande. Am meisten aber reizte die bürgerlichen Kreise immer die Geldgier, das Jagen nach Sporteln, kirchlichen Taxen und Einkünften. Das verbitterte das wirtschaftliche Ringen, das mit dem Umsichgreifen der Geldwirtschaft sich fortwährend zuspitzte, nachdem es durch die religiöse Armutsbewegung eine Zeitlang vorübergehend besänftigt worden war.

Die wirtschaftlich-demokratische Bewegung, die in Frankreich schon früher im 12./13. Jahrhundert in den Bischofstädten bisweilen zu blutigen Szenen geführt hatte, trat in Deutschland scharf hervor, als dort die Kämpfe zwischen Städten und Rittern allenthalben entbrannten und die Zünfte, in vielen süddeutschen Städten namentlich, Anteil an dem Stadtregiment beanspruchten. Es war die Fortsetzung der allgemeinen Bewegung, die zuerst gegen Stadtherren, Landesherren und feudale Grundherren gerichtet war, dann auch zu Streitigkeien mit dem Klerus führte, mit dem bischöflichen Klerus und mit dem städtischen. Da gab es Zwistigkeiten mit dem geistlichen Grundherrn und geistlichen Fürsten wegen Zins und Zoll, mit dem städtischen Klerus wegen des Zehnten, der unter dem Namen Ungeld als städtische Verbrauchssteuer auf Wein, Bier und andere Genußmittel gelegt war und von dem städtischen Klerus verweigert wurde. Auch sah man in der städtischen Geistlichkeit vielfach einen unlauteren Handelskonkurrenten. Geistliche, Klosterleute und ordensähnliche Vereinigungen übten, manchmal aus Not, weltliche Geschäfte aus im Textilgewerbe, Getreidehandel, Wein- und Bierumsatz. Das sah man als unlauteren Erwerb an, weil der Klerus frei war von Abgaben und öffentlichen Lasten, auch noch andere Privilegien genoß, Freiheit vom weltlichen Gericht und das Asylrecht. Die weite Ausdehnung des kirchlichen Gerichts auf weltliche Angelegenheiten schuf andere Konflikte, die natürlich schärfer wurden, als man die Disziplinlosigkeit des Klerus, mit dem man eng zusammenlebte, erkannte, als die ärgerlichen Streitigkeiten im Klerus, besonders zwischen Ordens- und Weltklerus wegen Ausübung von Pfarr-Rechten, sich immer wieder erneuerten. Man bekämpfte und verspottete den Geistlichen dort, wo man ihn als den Vertreter eines reichen, ungerecht bevorzugten, herrischen Standes sah, dessen Blößen und Schwächen die Achtung natürlich nicht steigern konnten. Aber so boshaft man auch den unwürdigen Geist-

lichen, den unkeuschen faulen Bettelmönch angriff und verhöhnte, man beugte sich doch tief vor dem wirklich ernst gesinnten, seinen Idealen entsprechenden Bußprediger, wenn er den Massen ins Gewissen redete, und man folgte auch gern dem seeleneifrigen Hirten, der sich selbstlos um das Volk sorgte. An solchen fehlte es auch damals nicht, gab es mehr, als man meinen sollte nach den vielen Zeugnissen, die über die Mißstände im Klerus zusammengestellt wurden. Mit Recht hat man diesen gegenüber auf nicht wenige gute Anzeichen, die damals auch noch vorhanden waren, hingewiesen. Ob es uns je möglich sein wird, das Verhältnis zwischen den Licht- und Schattenseiten annähernd richtig festzustellen? Bis jetzt ist es wohl nur möglich zu sagen, daß zu keiner Zeit das Helle und das Dunkle so nahe und schroff nebeneinander im kirchlichen Leben sich zeigte wie damals, und dann, daß allerdings die Mißstände im Klerus zunahmen, die Zahl derjenigen Ordens- und Weltgeistlichen sich mehrte, die ihre Berufspflichten als schwere Last empfanden. Wie wäre es denn sonst zu erklären, daß so viele gleich bereit waren, diese abzuwerfen, als der laut dröhnende Ruf der Glaubensneuerer erscholl — oder daß von den verbitterten niederen Geistlichen nicht wenige den aufständischen Bauern zuliefen? Heute hören die Geistlichen der katholischen Kirche doch auch viele radikale Stimmen, aber es sind doch nur vereinzelte, wie es deren immer geben wird, die damit zum Wanken gebracht werden.

Daß es damals auch noch pflichteifrige Pfarrer und Pfarrhelfer gab, ersehen wir aus einigen pfarramtlichen Aufzeichnungen, die aus der Zeit um 1500 jüngst bekannt wurden: des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz, des Stephan May in Hilpoltstein und des Johann Eck in Ingolstadt.

Wir wissen jetzt auch, daß am Ende des Mittelalters, in den Städten jedenfalls, häufig gepredigt wurde, und wenn auch die Ordensprediger dabei im Vordergrund stehen, deren Predigten leichter gesammelt und verbreitet wurden, so fehlte es doch nicht an Predigteifer im Weltklerus. Manche Diözesansynoden ermahnten dazu. Häufig wurden eigene Predigtstellen an Kirchen und Kapellen gestiftet, damit die Inhaber sich ganz dem Predigtamt widmen konnten. Die an dem Straßburger Münster 1478 begründete Predigerstelle bekleidete dreißig Jahre hindurch der scharfe, tief eindringende Geiler von Kaysersberg, der die Gebrechen seiner Zeit rücksichtslos geißelte. Aber auch in kleinen Ortschaften, in Dörfern hören wir von Predigtstiftungen. Die Prediger hatten an Sonn- und Festtagen, dazu noch an den Mittwochen und Freitagen in den Fasten zu predigen. In den Pfarr- und Ordenskirchen der größeren Städte war es nicht selten, daß an den Sonntagen mehrmals und außer an den Sonntagen in jeder Woche mindestens noch einmal, in der Advents- und Fastenzeit jeden Tag gepredigt wurde. Dabei

waren immer die Kirchen voll. Der Bischof von Breslau mußte im Jahre 1508 Einschränkungen des zu häufigen Predigens verordnen. Wir ersehen aus allem, wie das Volk am Ende des Mittelalters zunehmend nach Predigten verlangte, und wie man dem Verlangen zu entsprechen suchte. Sogar fremde Prediger, die nur lateinisch predigen konnten, wie Johann von Capistrano, wollte man hören und ließ sich dann die Predigten durch Dolmetscher übersetzen. Abgesehen von solchen Ausnahmefällen wurde dem Volke immer in der Volkssprache gepredigt, und es war ein Mißverständnis, wenn daraus, daß viele Predigten in lateinischer Sprache, der Sprache der Kirche und der Theologen, niedergeschrieben sind, der Schluß gezogen wurde, daß man in lateinischer Sprache gepredigt habe.

Der Inhalt der Predigten spiegelt die geistige Bewegung in den kirchlichen Kreisen wider. Die scholastische Predigtweise, die von gebildeten Theologen weiter gepflegt wurde mit ihrer sorgfältigen, schulgemäßen Formulierung des Themas und der logisch durchgeführten Disposition, leidet unter der äußerlichen Zergliederung des Stoffes und der Belastung mit gelehrtem und ungelehrtem Beiwerk, das diesen Predigten oft einen außerordentlichen Umfang gibt. Die mystische Auffassung, die im 14. Jahrhundert mit Eckhart, Seuse und Tauler ihren Höhepunkt erreicht hatte, lebt im 15. Jahrhundert meist auch nur noch von der Wiedergabe des vorher Gebotenen, zeigt besonders in der spekulativen Mystik einen Rückgang durch Rührseligkeit und übertriebene Empfindsamkeit, während die praktisch aszetische Richtung sich in der Pflege gesunden religiösen Lebens weiter auf achtbarer Höhe erhält. Gegenüber diesen beiden älteren Arten, die hauptsächlich in Klöstern zur Geltung kamen, nimmt eine Predigtart zu, die nach den Bedürfnissen des Volkes sich richtet, durch Kürze, Einfachheit und geringere Gebundenheit gekennzeichnet ist. Es fehlt auch weiter nicht an ernster Einschärfung der christlichen Lehre und ihrer gesunden sozialen Grundsätze, an gelegentlich sehr scharfer Kritik der Mißstände im Klerus wie bei der Laienwelt, an feinem Verständnis für Seelennot und tieferes religiöses Leben. Daneben sehen wir freilich auch, daß man allzusehr sich dem Volke anzupassen sucht durch Spässe und Spielen mit Reimereien, durch derbe Anschaulichkeit oder alberne Erzählungen, Predigtmärlein, die nicht auf die Kanzel gehörten. Einen trefflichen Prediger aus dem Weltklerus haben wir jüngst erst kennen gelernt in dem Wiener Professor Paulus Wann aus Wunsiedel, dessen Passionspredigten, gehalten im Passauer Dom, scholastische Darlegungen und mystische Andacht in bester Weise verbinden.

Auch durch Schriften war man bestrebt, dem Volke vielbegehrte religiöse Belehrung und Erbauung zuteil werden zu lassen. Für Kinder und Erwachsene wurden Bücher der verschiedensten Art abgefaßt. Diejenigen, die nicht lesen konnten, wurden durch Bildtafeln unterrichtet. Buch und Bild ergänzten sich. So gab es

Bilderkatechismen, Erklärungen der zehn Gebote und des Pater Noster, Beichtbücher, Ehebücher, Erbauungsbücher unter den Titeln „Seelenführer" und „Seelentrost". Die vielen Trostbücher des ausgehenden Mittelalters hatte die weit verbreitete, mehr als berechtigt gepriesene „Consolatio theologiae" des Straßburger Dominikaners Johannes von Dambach, eines Zeitgenossen Eckharts, eingeleitet, die in ihrem Kern freilich wenig volkstümlich war, sondern eher verchristlichten Stoizismus vertrat mit kläglicher Geringschätzung der Frau und des Familienglückes, aber die weltmüde Stimmung der Mystik teilte. Dazu kamen Gebetbücher der verschiedensten Art, Auslegungen der Messe, Wallfahrtsbüchlein und Sterbebüchlein. Johannes Gerson, der als Pfarrer von St. Jean-en-Grève zu Paris die Bedürfnisse der Zeit kennen gelernt, hatte nach dieser Richtung vielfach verdienstliche Anregung gegeben, und dann auch Nikolaus von Cues. Das kostbarste, unvergängliche Schriftchen, das in diesem Sinne noch heute weiterwirkt als geistiges Erbe dieser Zeiten, ist das Büchlein von der Nachfolge Christi, das wir in anderem Zusammenhange gewürdigt haben.

Wie auch hier Weltgeistliche verdienstlich an der Belehrung des Volkes teilnahmen, beweist uns der aus Konnersreuth gebürtige schlichte Kaplan Johann Wolff von St. Peter in Frankfurt, wo er 1468 starb, mit seinem 1478 zum Druck beförderten, ebenso klugen als zarten Beichtbüchlein für jung und alt, das in der Belehrung über die verschiedenen Arten der Reue gipfelt. Zuletzt geht er auf die vollkommene Reue ein mit folgenden Worten: „Darum [fünftens:] eyn yeglicher doitsunder sal uber diesse smertzen mercken, daß er mit der doitsunde hait gethaen widder daz hochst, ungeandet, volkommenden, erberge lustige gut, den almechtigen got, syn schepper, obersten vatter und erloser, und widder syne hochste und unerschaffenliche vetterliche liebe, die er zu ym hait gehabt und hait, und widder sine ere und glorie in dem, daß er mit der doitsunde sine gotliche gebot und willen gebrochen hait. So dan der mentsche daruss eynen smertzen entpheht in sin hertze und starcken festen vorsacz, die sunde zu bichten und penitencz zu dragen, und dan eyn hoffenunge hait zu der gruntlossen barmhertzkeyt gotis und zu dem lyden unsers heren Jhesu Christe, so werden yme die dotsunde abegedilget von syner sele und vergeben und die erscaffen lieb gottis widder ingegossen und gegeben der sele, dadurch dan die sele wird hubschlich geczieret, gesmocket und gecleydet und eyn tempel gotes. Zu d e r rue und leyt sal sich eyn igliche mentsche schicken vor und in der bicht[1]."

Nachdem Gutenberg in Mainz mit dem von ihm erfundenen Letterguß um 1450 Bücher zu drucken gelehrt und als nach der Eroberung von Mainz durch Erzbischof Adolf von Nassau 1462 das

[1] F a l k, Drei Beichtbüchlein nach den 10 Geboten (Münster 1907), S. 60.

wunderbare Geheimnis in die ganze Welt sich verbreiten konnte, fand die Buchdruckerkunst die rührigste Unterstützung bei der Geistlichkeit für die Aufgaben, die ihr damals nicht wenig am Herzen lagen. Allenthalben entstanden Klosterdruckereien, sogar in ganz abgelegenen Klöstern, wie in dem Kloster Rougemont oben in der schweizerischen Grafschaft Greierz, wo 1481 das Geschichtsbuch des westfälischen Kartäusers Werner Rolewinck gedruckt wurde. In Italien beherbergte das Kloster Subiaco die ersten deutschen Drucker. Die deutsche Geistlichkeit insbesondere nahm die Buchdruckerkunst für ihre literarischen Bedürfnisse in Anspruch und förderte so vor allem deren Ausbreitung. Nun konnten all die für das Volk bestimmten Bücher wie auch die Werke der Kirchenväter, der Scholastiker und der neueren Theologen viel rascher verbreitet werden. Von der Vulgata wurden bis zum Jahre 1500 beinahe 100 Auflagen verbreitet. Eifrig war man auch damit beschäftigt, Übersetzungen in die Landessprachen zu verbreiten. Von 1466—1521 wurden 18 vollständige deutsche Übersetzungen der ganzen Bibel gedruckt, 22 deutsche Psalterien und von den Evangelien und Episteln bis 1518 noch 25 deutsche Ausgaben. Die erste holländische Bibelübersetzung erschien im Druck 1477 zu Delft. In Frankreich knüpfte sich die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache an die „Historia scholastica", einen Auszug des historischen biblischen Stoffes, welchen um 1170 der damalige Kanzler von Paris, Petrus, genannt Comestor, verfaßt hatte. Das viel verbreitete Werk übersetzte zwischen 1291 und 1295 der Kanonikus Guyard des Moulins ins Französische, indem er manche Zusätze, zum Teil wörtliche Übersetzungen beifügte. Von diesem nachher noch erweiterten französischen Bibelwerk wurde um 1477 zuerst das Neue Testament, um 1487 alles zum ersten Male gedruckt. An der Spitze der italienischen Übersetzungen stehen zwei 1471 in Venedig erschienene Drucke. Denen könnte noch eine 1478 zu Valencia gedruckte katalanische Übersetzung beigefügt werden, von der aber nur wenige Reste erhalten sind.

Wie groß das Interesse an den Bibelübersetzungen in breiten Kreisen war, ersehen wir aus manchen gelegentlichen Angaben. Auf der Dillinger Bibliothek befindet sich ein Exemplar der vierten deutschen Bibelübersetzung mit der handschriftlichen Eintragung: „1476 hab ich Magdalena Krefftin der heiligen Dreifaltigkeit zu Lob gar ausgelesen dieses Buch von Mitfasten bis auf den heiligen Osterabendt." Johann Eck erzählt, daß er schon in seinem zehnten Jahr fast die ganze Hl. Schrift gelesen[1].

Wir kennen nun reichlich genug Belege dafür, daß das Verlangen des Volkes nach religiöser Nahrung doch vielseitige Befriedigung von seiten des Klerus fand. Das bestätigt in anderem Zusammenhang der elsässische Humanist Wimpfeling in seiner seltenen

[1] Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I[20], 81.

Schrift „De arte impressoria“ vom Jahre 1507, wo er von dem Kulturzustand Deutschlands spricht und dabei sagt: „Am meisten frei von den Übeln der Zeit sind jene Bauern und Handwerksleute, welche noch nach den einfachen Sitten leben, und jene Pfarrherren in Stadt und Land, welche sich um das Heil der Seelen ihrer Pfarrkinder bekümmern und deren Zahl gottlob nicht klein; auch jene Klöster, die ihren Ordensregeln treu geblieben sind und keinen großen Reichtum besitzen[1].“

Darum galt die Kritik an dem Klerus nicht der Religion und auch nicht der Kirche. Das Volk in der Stadt wie auf dem Lande hing an der Religion, verlangte nach religiösen Anregungen und Belehrungen, nahm gern alle religiösen Vorstellungen auf, die ihm nur geboten werden konnten, wollte alles, was es unternahm und ihm beschieden war, mit der Religion in Verbindung bringen. Das sehen wir schon an den Singbruderschaften, die im 14. und 15. Jahrhundert in vielen Städten des deutschen Südens und Ostens sich bildeten, um nach festen Regeln zur Verschönerung des Gottesdienstes und später zu eigener Erbauung geistliche Dichtungen vorzutragen. Die sogenannten Meistersinger legten Wert darauf, im Einklang mit der kirchlichen Lehre zu bleiben. Es war in manchen Städten Vorschrift, daß einer der „Merker“ (Kunstrichter) ein Geistlicher sein sollte.

Nichts lag dem Volke so sehr am Herzen wie der Schmuck und Glanz seiner Kirchen. Eben zu der Zeit, als die Zwistigkeiten zwischen Klerus und Bürgern kein Ende nehmen wollten, wurden eifrig in den Städten Kirchen gebaut, mit Ausnahme von Frankreich, wo der 100jährige Krieg eine Unterbrechung der Bautätigkeit herbeiführte. In dieser Zeit wurden in England, Deutschland, Spanien und Portugal, teilweise auch in Ungarn und Polen die großen gotischen Kirchen zu Ende geführt und immer reicher innen und außen ausgestattet und geschmückt, bis vielfach erst die Wirren der Glaubensspaltung zum Einhalt zwangen. Der Reichtum, das Wohlleben, der Luxus, die allenthalben in den deutschen Handelsstädten, besonders des Südens, zugenommen hatten, zeigten sich auch im Kirchenbau und Schmuck.

Ulm, die Stadt, welche in Deutschland an der Spitze der demokratischen Zunftbewegung stand, setzte eine Ehre darein, angefeuert durch einen Führer der deutschen Spätgotik, den Meister Ulrich aus Ensingen, eine Kirche mit dem höchsten Turm und der größten dekorativen Wirkung zu bauen. Von der Teilnahme des ganzen Volkes an dem Kirchenbau wird uns gerade aus Ulm mancherlei berichtet, das deutlich das Interesse aller Schichten beweist. Eine Bauhütte war aufgeschlagen, wohin jeder seinen Beitrag bringen konnte, und jede Gabe wurde angenommen, ob groß oder klein. „Kein Fürfleck (Schürze), Miederlein, Gürtel oder

[1] Ebenda S. 458, vgl. S. 12 A. 1.

Haarband wurde verschmäht, so nachmals auf dem bei den Nagelschmieden am Münster angerichteten Trumpelmarkt bestmöglichst verkauft wurde. Etliche Bürger hatten ein ganzes, etliche ein halbes Jahr, ein, zwei, drei Monat mit Pferd und Leuten daran gefrondet. Etliche kauften Pferd darauf, und wuchs das Werk also unter ihren Händen, daß . . . anno 1488 nicht allein der große überköstlich Tempel und Turm ausgeführt, gewölbet, gedecket, auch mit 52 Altären geziert wurde[1]."

Indem breitere und tiefere Schichten an den Kirchenbauten teilnahmen, konnte es nicht ausbleiben, daß der strenge Stilcharakter der Hochgotik deutlich wahrnehmbare Veränderungen erfuhr, die in mancher Beziehung ja wohl Kennzeichen sind, daß der frühere Höhepunkt überschritten war, anderseits aber doch auch neue Anziehung ausüben. Ein Nachlassen der Geisteskraft, welche die glänzende Hochblüte des 13. und zum Teil auch des 14. Jahrhunderts hervorgerufen hatte, zeigte sich darin, daß der große einheitliche Gedanke, der die Gotik beherrscht hatte, nicht mehr in dem gleichen Maße vorhanden war wie früher. Das Abendland begann nach dem Aufhören der Kreuzzüge immer mehr in einzelne Nationen auseinanderzugehen. Dem entsprechend sehen wir auch in der gotischen Kunst des späteren Mittelalters nationale Gruppen in größerer Schärfe hervortreten als früher. Am auffälligsten ist das Abschwenken Italiens, das mit dem enthusiastischen Streben nach Wiedererneuerung der Antike ganz neue Bahnen einschlägt, neben denen man bis vor kurzem unterschätzte, was auch im Norden seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts Neues angestrebt und erreicht wurde unter dem Vorgange der Niederländer. Allerdings wirkte deren Primat sich in erster Linie in der Malerei aus, und zwar in der von den aristokratischen Schichten des burgundischen Hofes geförderten Tafelmalerei. Aber das wird nun überhaupt in der Kunstentwicklung charakteristisch, daß die monumentale Großkunst zurücktritt. Auch die Baukunst strebt nach malerischer Wirkung, wo sie im großen wirken will in einer neuen Gestaltung des Raumes, vor allem nach der Tiefe, und geht im kleinen auf Bevorzugung des Zierlichen und Spielerischen, das ja auch, wie wir gesehen haben, die ritterlichen Kreise vor allem ergötzte, als die großen Ziele der Vergangenheit verblaßten.

Das Spielerische in der Baukunst sehen wir, um die bekanntesten Kennzeichen zu wiederholen, in der Umformung des Spitzbogens, der zum sogenannten Eselsrücken wird, im Maßwerk, wo uns die herzförmige, flammenartige Dreipaß- oder Kleeblattform begegnet, deren Schenkel in Fischblasen auslaufen und die dazu Anlaß gab, vom Flamboyant- oder Flammenstil zu reden, endlich auch in der Behandlung der Gewölbe mit den hohlen Rippenprofilen, dem Stern- und Netzgewölbe. In Englands Kirchenbauten

[1] Hist.-Polit. Blätter 32 (1853), 103 f.

wurden solche Eigenarten besonders glänzend fortgebildet. Dort unterscheidet man von dem Lanzettstil des 13. Jahrhunderts den Dekorationsstil des 14. Jahrhunderts, den hauptsächlich die Kathedralen von Exeter und York vertreten, und den Perpendikular- oder Senkrechtenstil des 15. Jahrhunderts, so benannt nach den senkrechten Stäben, die in horizontalen Richtungen durch mehrfache Reihen von Kleeblatt- und Zackenformen verbunden werden. Dazu kommt als Eigenart die Markierung der Gewölbebildung durch üppig dekorierte Knäufe, Schlußsteine und tief herabhängende Zapfen. In Deutschland wird die bürgerliche Schicht der Bevölkerung im 15. Jahrhundert vornehmlich maßgebend. Sie wollte den einfachen, praktischen Bedürfnissen Rechnung tragen und bevorzugte vielfach die weiträumigen Hallenkirchen, in denen die Seitenschiffe dieselbe Höhe haben wie das Mittelschiff, alle Schiffe mit einem Dach überdeckt werden. Durch An- und Umbauten, gewollte Dissonanzen und Asymmetrien verstand man es aber, diesen an sich eintönigen, nüchternen Bauten eine große malerische Wirkung zu verleihen, die neue Stimmungen erzeugte, nach denen das Herz verlangte, das damals so innigen Ausdruck im Volksliede fand.

An allem, was in der Kirche sich vollzog, nahm das Volk regsten Anteil. Es fühlte sich da zu Hause. Was immer das Volk bewegte in Freude und Trauer, Stolz und Buße, kam hier zum Ausdruck. Die wichtigsten Abschnitte im Leben der einzelnen wie der kleinen und großen Gemeinschaften wurden da mit Sakrament und Segnung geweiht. Die Kirche empfing das neugeborene Kind zur Taufe, das mit ihrer Lehre vertraute zur Beichte und zu der nur noch unter einer Gestalt stattfindenden Kommunion, das herangereifte zur Firmung, die Ehepaare zur Trauung, die geistlichen Söhne zur Priesterweihe oder zur Primiz und die Toten auf der Bahre zur Bestattung in oder neben der Kirche. Vornehmere wählten mit Vorliebe für die Bestattung Klosterkirchen aus. Die fürstlichen Personen in Paris ließen sich in der Kirche der Coelestiner bestatten, die durch ihre Frömmigkeit in besonderer Ehrfurcht standen. In der Kirche leisteten auch die Bürger ihre Treuschwüre und feierten die zahlreichen Korporationen und Bruderschaften, die frommen wie die weltlichen, ihre Feste, für die sie oft neue Kapellen gründeten. Man wetteiferte in der Verehrung der Heiligen, die man sich als Patrone ausersah, und machte stets neue Interessensphären ausfindig, in denen man ihre Fürbitte erwartete. Eine in Süddeutschland aufgekommene und dann besonders nach Osten weit verbreitete Zusammenstellung von Heiligen war die Gruppe der vierzehn Nothelfer, die wohl in den großen Pestseuchen aufkam und einen Mittelpunkt ihrer Verehrung in dem Wallfahrtsort Vierzehnheiligen in Oberfranken hatte. Diese Gruppe wurde im 15. Jahrhundert ein beliebter Gegenstand künstlerischer

Darstellung, die große Anziehung ausübte. In den Kirchen gab es immer etwas zu schauen, und das Schauen lag dem kindlichen Volk begreiflicher Weise näher als das tiefere Verständnis sinnvoller alter Liturgie.

Auch bei dem Hauptkern aller gottesdienstlichen Handlungen, in der Meßliturgie trat das hervor. Die alte Idee der liturgischen Gemeinschaft, die einst das gemeinsame Opfer und die Kommunion vor allem betonte, war durch die Zeitumstände unter dem Einfluß der großen, flutenden Massen immer weiter zurückgedrängt worden. Dafür suchte man nach der Überwindung der Berengarischen Irrlehre neue Formen, um den Glauben an das Altarssakrament in sinniger Verehrung zum Ausdruck zu bringen. Man fand sie in dem Zeigen und Schauen der Hostie. Welch edle Empfindungen daran geknüpft werden konnten, ist am schönsten ausgesprochen in dem frommen Hymnus „Adoro (te) devote", der vielleicht nicht sicher Thomas von Aquin zum Verfasser hat, aber bis ins 14. Jahrhundert zurückgeht:

Tibi se cor meum totum subiicit,
Quia te *contemplans* totum deficit . . .
Quando fiet illud, quod tam sitio,
Ut, te *revelata cernens* facie,
Visu sim beatus tuae glorie? (Alter Text.)[1]

Im Zusammenhang damit steht das Aufkommen der Elevation, der Aufhebung der Hostie bei der Messe am Ende des 12. Jahrhunderts. Es dauerte aber eine Zeitlang, bis dafür eine feste Form gefunden wurde. Nachdem man anfangs die Hostie schon vor und während der Konsekration erhoben hatte, verordnete der Pariser Bischof Odon von Sully (1196—1208), die Elevation erst nach den Konsekrationsworten vorzunehmen. Das wurde dann allgemein, wobei aber die päpstliche Kapelle erst in Avignon am Anfang des 14. Jahrhunderts folgte. Man verbot später eine zweite Elevation, die in der Messe vor dem Pater noster vorgenommen wurde und sich weit verbreitet hatte. Es erwies sich als notwendig, dem frommen Verlangen des Volkes nach dem Schauen der Hostie Schranken zu setzen. Wie groß dies Verlangen werden konnte, ersehen wir aus dem, was uns von der seligen Dorothea von Preußen († 1394) ihr geistlicher Führer und Biograph, Johannes von Marienwerder, erzählt: „Sie hatte von ihrer Jugend bis zu ihrem Lebensende ein großes Verlangen, die heilige Hostie zu sehen, und wenn sie dieselbe auch hundertmal an einem Tage gesehen hatte, wie es manchmal wohl vorkam, so behielt sie immer noch das Verlangen, sie wieder zu sehen[2]."

Man mußte insbesondere Sorge tragen, um einem Überwuchern des Verlangens nach dem Schauen auf Kosten der

[1] Wilmart in Recherches de théologie I (1929) p. 159 s.
[2] Septililium b. Dorotheae III c. 4. Analecta Bolland. III (1884), 409.

Kommunion vorzubeugen. Außerdem verbreiteten sich unter dem Volke mancherlei abergläubische Gedanken, die zurückzudrängen waren. Manche hielten wohl einen Tag, an dem sie die Aufhebung nicht gesehen hatten, für einen Unglückstag oder glaubten, daß man an einem Tage, an dem man die konsekrierte Hostie gesehen, ruhig sterben könne, denn ihr Anblick sei gleich dem Empfang der Sterbesakramente. Nicht wenige gingen aber dann, wenn der Augenblick der Elevation vorüber war, aus der Kirche. Das Schauen wurde noch dadurch begünstigt, daß das Volk damals in der Kirche gewöhnlich stand. Die Kniebeugung bei der Elevation hatte der Kardinal Guido von Praeneste im Jahre 1201 in Köln einzuführen gesucht. Sie wurde auch von dem Kardinal-Erzbischof Stephan Langton auf der Oxforder Synode 1222 vorgeschrieben, in den Kirchen allgemein aber erst im 16. Jahrhundert. Die Männer behielten auch in der Kirche meist die Kopfbedeckung auf dem Haupte. Nur bei dem Evangelium wurde sie abgenommen und dann seit dem 14. Jahrhundert allerdings auch bei der Elevation.

Im allgemeinen erhielten die Kirchen damals die innere Ausstattung, die wir heute in den katholischen Kirchen erblicken. Meist hatten jetzt auch die Pfarrkirchen eine Orgel. Nur die Beichtstühle und die Stationsbilder des Kreuzwegs fehlten noch, obgleich die Kreuzwegandacht an Stationen außerhalb der Kirche schon am Ende des Mittelalters bekannt war. In den Stifts- und Klosterkirchen legte man besonderes Gewicht auf schön geschnitzte Chorstühle. Das wunderbarste Chorgestühl dieser Zeit schuf in den Jahren 1469—1474 der tiefsinnige Meister Jürgen Syrlin in Ulm, der darin den ganzen Reichtum an Empfindungskraft zum Ausdruck brachte, über den die Bildschnitzer damals verfügten, und dem heiligen Ernst auch etwas von dem feinen Humor beifügte, den man sich in den Miserikordien der Sitzbretter und den Krabbenmustern zu erlauben pflegte. Die gewöhnlichen Kirchen hatten drei Altäre, und über jedem Altar hatte man ein Schnitzwerk oder ein Bild. Der steinerne Altar tritt im Laufe des 15. Jahrhunderts, dem bürgerlichen Zuschnitt des Lebens entsprechend, zurück vor dem Flügel- oder Schreinaltar, an dem der Maler oder Bildschnitzer seine Kunst entfalten konnte. Die vielen Bildwerke in den größeren Kirchen, wo viele Altäre in den Seitenkapellen noch hinzukamen, gaben mit Chorstühlen, Kanzel, Taufstein der mobilen Kunst die Überlegenheit gegenüber der monumentalen Architektur und verstärkten zusammen den malerischen Rhythmus, den man vornehmlich pflegte. Vor dem Hauptaltar brannte schon seit dem 12. Jahrhundert das ewige Licht. Dagegen kannte man noch wenig den Tabernakel, in dem auf dem Altar die Eucharistie aufbewahrt wird, und in bischöflichen Visitationsberichten aus dem Beginn des 15. Jahrhundert wird gelegentlich geklagt über unwürdige Bewahrung in den Dorfkirchen. In Deutschland barg man die

Eucharistie seit dem 13. Jahrhundert gern in einer Wandnische, die nach der Einführung des Fronleichnamsfestes zu einem kleinen turmförmigen Gebäude umgeformt wurde. Schließlich führte man für diesen Zweck architektonische Meisterwerke auf, wie wir ein solches in der St. Lorenzkirche in Nürnberg bewundern, das vielleicht noch übertroffen wird von dem Sakramentshaus im Ulmer Münster, das die Bürgerin Angelika Zähringer durch den Meister von Weingarten 1461—1469 errichten ließ.

Die Schaulust kam besonders auf ihre Rechnung bei den vielen Prozessionen, die in und außerhalb der Kirche an vielen Tagen des Jahres üblich waren. Neben den üblichen gab es noch manche außergewöhnliche, in Zeiten, da das Volk besonderen Anlaß zum Jubel oder zu Bitt- und Bußgängen hatte. An Fest- und Feiertagen war ein starkes Übermaß. In Köln feierte das Volk an 100 Tagen des Jahres. Dann begreift man es, daß Nicolas de Clémanges in einer seiner um 1410 verfaßten Reformschriften gegen die Einsetzung neuer Feste eiferte und den Bischof von Auxerre lobte, weil er die meisten Feiertage abgeschafft habe[1].

Unter den Prozessionen bekam eine wachsende Bedeutung die, wie es scheint, auf Verlangen des Volkes eingeführte Fronleichnamsprozession mit dem Allerheiligsten, die am Anfang des 14. Jahrhunderts aufkam[2]. Man begnügte sich nicht mit dieser einen Prozession an dem Festtage, sondern wiederholte sie auch an andern Festen, an manchen Orten sogar jeden Donnerstag. Dagegen verordnete Nikolaus von Cues 1451, diese Prozession solle auf das Fronleichnamsfest und seine Oktav beschränkt werden, auch solle die Prozession immer nur von einer Kirche ausgehen. Im Zusammenhang mit der Fronleichnamsprozession stand das Aufkommen der Monstranz, in der das Allerheiligste eingeschlossen war und gezeigt wurde. Der Name begegnet uns am Ende des 14. Jahrhunderts im Leben der seligen Dorothea von Preußen[3]. Zuerst zeigte die Monstranz meist die Form eines durchbrochenen Türmchens mit durchsichtigem Kristall- oder Glasbehälter für die Hostie, die auf einer halbmondförmigen „lunula“ ruhte. Am Ende des 15. Jahrhunderts beginnt die heute übliche Form einer Sonne Eingang zu finden.

Suchen wir uns in das religiöse Leben des Volkes einen tieferen Einblick zu verschaffen, so fehlt es dafür nicht an mannigfachen Zeugnissen. Die Überfülle und die Verschiedenartigkeit des Materials aus der Literatur und besonders aus der Kunst ist so groß, daß es kaum zu übersehen ist. Daraus erklären sich zu

[1] Nicolai de Clemangis Opp. ed. Lydius (Lugd. 1613), 151.
[2] Konzil v. Sens a. 1320. Mansi, Conc. XXV, 649.
[3] Septililium l. II c. 11 Analecta Bolland. III, 132; Aussagen des Johannes v. Marienwerder im Kanonisationsprozeß SS. rer. Prussic. II, 224 n.: eukaristie sacramentum, quod aperte in una monstrantia ibi servabatur.

einem guten Teil die noch wenig ausgeglichenen Gegensätze in der Beurteilung des ausgehenden Mittelalters. Von denjenigen, die an naivem Volksleben ihre Freude haben und besonders die Ausdrucksfähigkeit desselben in der Kunst hoch werten, hören wir jetzt sich mehrende Stimmen der Bewunderung, neben denen aber die einst weithin herrschende Verurteilung nicht verstummt ist, welche auf freilich große Mißbräuche und Auswüchse hinweisen kann.

Zu einem richtigen Ausgleich dürften wir am ehesten gelangen, wenn wir die Eigenart des religiösen Volkslebens im 14. und 15. Jahrhundert gegenüber dem 13. Jahrhundert zu erfassen suchen. Sie tritt uns am deutlichsten auf dem Gebiete entgegen, wo die Phantasie und das Gefühl nach Ausdruck streben, in der Kunst, auf die wir unter diesem Gesichtspunkt noch einmal eingehen wollen.

Die Kunst des 13. Jahrhunderts war noch beherrscht von der großen Systematik der Hochscholastik und von der Hoffnungsfreudigkeit, welche die Triumphe des Abendlandes in den Kreuzzügen hervorgerufen hatten. Der ordnende Verstand, der in den großen Summen der Philosophen und Theologen mit alles umfassenden Geisteswerken geglänzt hatte, hielt die Phantasie und die Empfindung noch in Schranken und erlaubte ihnen in den theologischen Fragen meist nur einen symbolischen Ausdruck, dem es an edelster Tiefe nicht mangelte, der aber doch nicht ohne weiteres allen im Volke verständlich war. Das Hochgefühl von der Herrschaft des Reiches Gottes auf Erden, die man für immer gesichert glaubte, das Hinauflenken der glaubensfreudigen Geister zum Blicke auf den Thron Gottes regte die Kunst mehr dazu an, die Liebe und Güte Gottes und den Glanz der Kirche zu preisen.

Die Bußprediger aus den Orden der Franziskaner und Dominikaner, die nun in allen größeren Städten zu finden waren, wollten aber noch unmittelbarer den Sinn des Volkes aus dem geschäftigen Treiben des Alltags und seinem Streit und Zwist zu den geoffenbarten Heilslehren leiten, indem sie weniger auf den Verstand als auf das Herz und Gemüt wirkten in der Weise, wie es Franz von Assisi so eindrucksvoll gezeigt hatte. So kam es, daß die Symbolik zurücktrat, dafür den menschlichen Gefühlen mehr Rechnung getragen wurde. Das Volk sollte dem Heiland nähergebracht werden, indem es ihn menschlich erfaßte, das Opfer, das er mit seiner Menschwerdung gebracht hatte, würdigen lernen, indem die Erniedrigung des Gottessohnes vorgeführt wurde und besonders sein Leiden. Dem folgte die Kunst, die statt der heiteren Hoheit den Schmerz vor allem ausdrücken will. Während die Zartheit des naiven Volksempfindens besonders für das Vertiefen in das Seelenleben der Mutter Gottes gewonnen wurde, sollte der drastische Hinweis auf die Kürze des Menschenlebens und den Tod die härtesten Gemüter erschüttern. Zu diesem

Zwecke wurde auch die Kunst realistischer und didaktisch anschaulicher. Sie will durch die Augen der Beschauer mehr zu dem Herzen als zu dem Verstande sprechen, führt damit freilich dazu, daß die große Synthese des Lebens im Glauben zurücktritt vor einzelnen Bildern, in denen durch das Streben nach Anschaulichkeit die religiösen Geheimnisse nicht selten herabgezogen werden. Man pflegte die Frömmigkeit nach den Mitteln, wie sie das Volk liebte. Verständige Kritik konnte sich dabei schwer Gehör schaffen. Die Mystik des Volkes bekam das erste Wort, und die Kunst war ihr eifrigster Anwalt.

Diejenige Kunst, die bei diesem Zustand der Geister am meisten gedieh, ja ihm seine erste Blüte verdankt, war die mimische Kunst. Die alten geistlichen Schauspiele, die an die liturgischen Feiern zu Ostern und Pfingsten in den Kirchen sich angeschlossen hatten, waren allmählich so ausgestaltet worden, daß ihre Aufführung in den Kirchen nicht weiter möglich war. Die burlesken und komischen Szenen, die wohl zumeist durch vagierende Kleriker, im Norden mehr als in Italien, hineingebracht worden waren, ließen ihre Aufführung in den Kirchen auch als unziemlich erscheinen. Man beklagte sich darüber, daß die Geistlichen nicht mehr als symbolische Darsteller auftraten, sondern in der realistischen Verkleidung der Rollenträger als Krieger, als Teufel, als Weiber. So begannen die geistlichen Spiele aus der Kirche herauszutreten. Damit hing auch zusammen, daß sie nun in Versen der Volkssprache rezitiert, nicht mehr ganz in lateinischer Sprache gesungen wurden, wenn auch eine Zeitlang noch Chöre mit lateinischen Gesängen sich beteiligten.

Das älteste Spiel, das in volkssprachlicher Fassung vorliegt, ist das französische Spiel von Adam, das noch in das 12. Jahrhundert gesetzt wird. Es fand vor der Kirche statt, aus der zu Beginn der Handlung Gott Vater heraustritt, um das erste Menschenpaar zu unterweisen. Nach der Darstellung des Sündenfalles und seiner Folgen schloß es mit dem Aufzug der Propheten, welche die Erlösung voraussagten auf Grund einer dem hl. Augustin zugeschriebenen Predigt, die in den Weihnachtslektionen stand.

Die ersten deutschen Spiele waren Osterspiele, die zum Teil die alten lateinischen Texte wiederholten. Sie gehören in das 13. Jahrhundert. Als komische Figur tritt besonders der Salbenkrämer mit seinen Knechten hervor, welche die Salben bereiten sollen, mit denen die heiligen Frauen zum Grabe des Heilands gehen wollen. Neben den Osterspielen haben wir auch frühe in deutscher Sprache Weihnachts-, Passions-, Heiligenspiele und das Spiel von den klugen und törichten Jungfrauen, dessen Aufführung im Jahre 1322 zu Eisenach den Markgrafen Friedrich mit der gebissenen Wange so erschütterte, daß er vom Schlage getroffen dahinsiechte.

Das Interesse an den geistlichen Spielen nahm in den breiten

Kreisen der städtischen Bevölkerung schnell zu. Brüderschaften, Zünfte, Korporationen verschiedener Art übernahmen die Aufführungen, die von der Weihnachts- und Osterzeit losgelöst und auf die schöne Jahreszeit verlegt wurden, damit sie im Freien stattfinden konnten. Die Zahl der Mitwirkenden, zu denen auch Laien kamen, wurde immer größer. Die Spiele fanden auf den großen Plätzen vor den Kirchen oder Ratshäusern statt. Die Standorte, zwischen denen die Spielhandlung sich bewegte, waren nebeneinander eingerichtet, so daß ein Szenenwechsel nicht notwendig war. An dem einen Ende war der Höllenrachen, wo die Teufel aus- und eingingen. Auf erhöhtem Sitze sah man bisweilen den Herr der Heerscharen thronen mit den Engeln, die er als Boten aussandte.

Die Aufführung nahm oft mehrere Tage in Anspruch. Die brauchte man, wenn man das ganze Leben Jesu aufführte mit der Erschaffung der Welt als Einleitung und dem Weltgericht als Abschluß. Stets faßte man die Spiele als fromme Werke auf. Nach einem glücklichen Ereignis brachte man sie gern wie ein Dankopfer dar, oder man gab sie auch als ein Bußopfer aus, wenn es galt, öffentliche Not abzuwehren. Den Darstellern wurde bisweilen ein Ablaß bewilligt. Geistliche waren in der Regel die Verfasser der Spiele und diejenigen, welche die Einstudierung für die Aufführung übernahmen. Auch wirkten einige von ihnen weiter als Spieler mit. Kirchliche Gewänder und andere kirchliche Gegenstände gab man dafür bereitwillig her. Weil man noch lange an dem Gedanken festhielt, daß die Schauspiele religiös-kirchliche Handlungen wären, bei denen Frauen nicht aktiv tätig sein durften, wurden Frauenrollen von Männern gespielt bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts. Als erste Schauspielerin tritt 1468 in Metz ein 18jähriges Mädchen auf, das die Hauptrolle in dem Katharinaspiel so glänzend durchführte, daß ein Adliger sie heiratete. Engelrollen wurden meist den Chorknaben, wie zu Zeiten der alten liturgischen Spiele, zugeteilt.

Trotzdem es an manchem hölzernen, unbeholfenen, derben und abgeschmackten Beiwerk nicht fehlte, begegnen uns doch Einwände gegen die Spiele selten. Meist sah man in ihnen ein lobenswertes Mittel, um die Zuschauer zu erbauen und von dem Bösen abzuschrecken. Daran dachte man kaum, daß damit himmlische Figuren verweltlicht und religiöse Geheimnisse herabgezogen werden konnten. Immerhin befahl der Bischof Wedego von Havelberg 1471 seinen Geistlichen, die Darstellung von Passions- und Legendenspielen zu unterdrücken, denn solche frevelhafte Spiele hätten schon oft die Strafe des Himmels in Gestalt von Krankheit und Hungersnot nach sich gezogen. Er meinte damit wohl besonders die widerliche Roheit, welche die Henker oft in die Passionsspiele mischten, und vielleicht auch die komischen Späße, die bei den Teufelsszenen vor-

kamen. Eine stehende komische Figur war der lustige Teufel Titinillus, der sich in der Hölle mit den Geistlichen und Laien beschäftigte, die im Gottesdienst nachlässig und unehrerbietig gewesen waren. Großen Erfolg erzielten auch immer die Verspottungen der Juden, die, während Christus am Kreuze hing, einen grotesken Tanz mit Gesängen aufführten, an denen man sich besonders in den deutschen Städten ergötzte, wo größere Judenbevölkerung war. So war allerdings in den Spielen zartes und grobes oft unvermittelt nebeneinander, und die Zuschauer zeigten ihre Naivität, indem sie wie Kinder sehr schnell vom Weinen zum Lachen übergehen konnten.

Nirgends entwickelten sich am Ende des Mittelalters die geistlichen Spiele so sehr wie in Frankreich und in den Niederlanden. Dort erhielten sie auch den Namen Mysterien, der aber wahrscheinlich nicht ursprünglich von „mysterium" (Geheimnis) abzuleiten ist, sondern von „mi(ni)sterium", und die vorschriftsmäßig durchgeführte Handlung, wie das spanische „auto", bedeutet. Von den Mysterien hatte in Frankreich den größten Erfolg das 1450 verfaßte Passionsspiel des Arnoul Gréban, der damals Organist von Notre Dame in Paris war, nachher Kanoniker in Le Mans wurde. Als besondere Gruppe unterscheidet man die Mirakelspiele, deren Gegenstand Wunder waren, die auf die Fürbitte der Heiligen zurückgeführt wurden, und unter denen die Lieb-Frauen-Spiele vornehmlich beliebt waren. Eine Anregung zu neuen geistlichen Spielen ging von den kostümierten Gruppen der Fronleichnamsprozession aus. Ursprünglich waren es lebende Bilder aus dem Alten und Neuen Testament, die in der Prozession auf Wagen mitgeführt wurden. Daraus wurden Szenen mit Handlungen, die man auf den einzelnen Stationen aufführte. In Freiburg im Breisgau war bei den Fronleichnamsspielen besonders beliebt die Darstellung des Schiffes mit der hl. Ursula und ihren Gefährtinnen. Eines der umfangreichsten deutschen Fronleichnamsspiele wurde in Künzelsau bei Oehringen in Württemberg aufgeführt. Es umfaßte die Schöpfung, die Erlösung, die Passion, das Endgericht, die Kirche und Synagoge in ihrem Kampfe, die 10 Jungfrauen, das Apostolische Glaubensbekenntnis, den Streit zwischen Leib und Seele. Zuletzt erschien der Papst und beschloß das Spiel mit mahnenden Worten. Solche Spiele waren am frühesten in England ausgebildet worden und dort lange eifrig gepflegt worden, um dann in Spanien neu aufzublühen.

Die allegorisch-didaktischen Stücke, die in freier Auswahl verschiedene Stoffe darstellten, hauptsächlich den Kampf zwischen Tugenden und Lastern, den Streit des Menschen mit dem Teufel, und die auch in England, dann in den Niederlanden und in Frankreich sehr beliebt waren, nannte man in der französischen Sprache „Moralités". Eine berühmte, alte Erzählungsstoffe benutzende Moralität kam in Holland und England unter dem Titel „Jedermann" auf. In ihr wurde der Mensch dargestellt auf seinem Gang zum

Richterstuhl Gottes, wobei ihm nur noch zwei Freunde zur Seite stehen: der Glaube und die guten Werke.

Bleibt in diesen so mannigfaltig auftretenden geistlichen Stücken der hohe Ernst gewahrt, dann vermögen sie wohl in ihrer Erneuerung auch heute noch religiös gestimmte Gemüter zu erbauen und zu erheben.

Zu den „Moralitäten" stellten sich seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch die Totentänze, die aber aus anderer Wurzel hervorgegangen sein dürften, wenn auch die Grundlage hier ebenfalls das Verlangen nach Anschaulichkeit ist Eine besondere düstere Art davon ist im naiven Volk das Verlangen nach Bildern des Grauens, die am furchtbarsten ergreifen konnten. So viele hatten im 14. Jahrhundert die schrecklichen Pestzeiten erlebt, als der schwarze Tod das Abendland heimsuchte. In den eng zusammen gedrängten Städten, wo die Hygiene viel zu wünschen übrig ließ, waren plötzliche, unerklärliche Todesfälle nichts Seltenes. Ein jeder wußte aus seiner Umgebung dafür erschütternde Beispiele aufzuführen, die als ein unvergeßliches „Memento mori" sich tief einprägten. Es lag nur zu nahe, solche Eindrücke literarisch zu verwerten. Ein literarisches Zeugnis ist der erste Anhaltspunkt in der Entwicklung des Totentanzes. Aus dem Jahre 1376 stammt das rätselhafte Zitat des französischen Dichters Jean le Fèvre: „Je fis de Macabré la dance" (Ich schrieb den Tanz v. M.), das dazu führte, daß man von „danse macabré" sprach, gleich dem deutschen Totentanz. Woher kommt nun das Wort Macabré? Das wahrscheinlichste bleibt wohl doch, daß der entstellte Name Macchabeus in dem Worte steckt, und daß der Name den Dichter der lateinischen Verse bezeichnete, die mit Totentanz-Bildern verbunden und von Jean le Fèvre ins Französische übersetzt worden waren[1].

Aber für die Entstehung der Bilder, wie sie uns dann entgegentreten, müssen verschiedene Entwicklungsstufen angenommen werden, die noch unbekannt sind. Vielleicht bildete die erste Stufe uralter Volksglaube von einem Reigen von Toten oder Leichnamen. Neben den Leichnam wurde dann das Bild des Lebenden gestellt, was nahegelegt wurde durch Bußprediger, die mit dem Gedanken zur sittlichen Einkehr mahnen wollten. Wohl schon lange vorher mögen Bußprediger so drastisch gepredigt haben, wie in den Jahren 1452 und 1453 der hl. Johann Capistran, der in Leipzig und Breslau bei seinen Predigten über den Tod und die letzten Dinge einen Totenschädel von der Kanzel vorzeigte und die Zuhörer erschütterte mit der Frage: „Schaut, wo sind die Haare, die euch so ergötzten, wo die Nase, die Wohlgerüche einatmete, wo die Zunge, mit der ihr verleumdet habt? . . . Alles haben die Würmer gefressen." In Leipzig verließen unter dem Eindruck dieser Predigt

[1] Vgl. Huet, La danse macabré. Le Moyen âge XXIX (1918), 148 ss.

70 Universitätsangehörige die Welt[1]. Den erschütternden Gedanken, wie die Vertreter aller Stände, einer nach dem andern, abberufen werden vom Tode, der alle gleich macht, haben schon die „Vado mori"-Verse ausgesprochen, die aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts vorliegen und unter einem Bilde gestanden haben könnten, das darstellte, wie der Tod die einzelnen zum Abmarsch holt, die in Distichen ihren Abschied von der Welt beklagen: „Ich gehe sterben — spricht der Bischof —. Den Stab, die Sandalen, die Mitra muß ich, ob ich will oder nicht, preisgeben." „Ich gehe sterben — spricht der Ritter —. Der ich in manchem Feldstreit siegte, den Tod zu besiegen lernte ich nicht." „Ich gehe sterben — spricht der Logiker —. Andere lehrte ich die Kunst des Schlusses. Mit mir hat der Tod kurz Schluß gemacht[2]."

Eine eigene Stelle in der Entwicklungsreihe nehmen die Bilder einer ursprünglich arabischen Legende ein. Sie zeigen drei lebende junge Herren zu Fuß, die drei Toten begegnen — so in französischen Miniaturen und entsprechenden französischen Gedichten — oder drei Ritter zu Pferde vor drei geöffneten Särgen, wie sie so ergreifend auf dem Campo santo zu Pisa dargestellt sind.

Der Totentanz erhielt sein besonders packendes Motiv dadurch, daß die lebenden Gestalten dem Leichnam zum Reigen die Hand reichen müssen. In dieser Form wurde der Totentanz nicht nur dargestellt, sondern auch gespielt. In welcher Form zuerst, ist schwer zu sagen. Bis jetzt kennen wir nur zwei Aufführungen, eine aus Brügge vor dem Herzog Philipp dem Guten im Jahre 1449 und eine andere wenige Jahre später, 1453 in Besançon bei Gelegenheit eines Provinzialkapitels der Franziskaner. Bildliche Darstellungen begegnen uns schon früher. Die bekannteste war eine im Jahre 1424 hergestellte Wandmalerei in der Säulenhalle des berühmten Friedhofes der Innocents in Paris. Sie muß im wesentlichen wiedergegeben sein in den Holzschnitten des Pariser Drukkers Guyot Marchant vom Jahre 1485, die dann eine Erweiterung fanden in dem Totentanz der Frauen, zu dem Martial d'Auvergne Verse dichtete. Auch in Deutschland fanden sich viele Darstellungen. Die bekanntesten sind der Totentanz in der Marienkirche in Lübeck, der Tod in Basel und die Holzschnitte Holbeins des Jüngeren.

Für die Seelsorge der breiten Masse wurden in der Wirkung ähnliche Darstellungen durch die Sterbebüchlein verwertet, die in Wort und Schrift die „Kunst zu sterben" lehren sollten. Die Holzschnitte darin zeigen einen Kranken auf seinem Todesbette. Engel und Heilige nahen. Sie vertreiben die Teufel, welche dem Sterbenden seine Sünden vorhalten. Er findet seinen Trost in dem

[1] Vgl. Hopfer, Zur Predigttätigkeit des hl. Johann Capistran. Franziskan. Studien XIII (1926), 150.

[2] Mâle, L'art. relig. de la fin du m.-â. 390.

Aufblick zum Kruzifix. Außerordentlich zahlreich sind solche Holzschnitte, die begleitet werden von Texten in lateinischer, deutscher, französischer, auch italienischer Sprache.

Die neuen Schöpfungen des Holzschnittes und des Kupferstiches, die nirgends so große Bedeutung erlangten wie in den Niederlanden und in Deutschland, trugen die Sprache der Künstler in die einfachen Häuser der Bürger und Bauern. Sie sprachen auch zu denen, die nicht lesen konnten.

Der Holzschnitt hängt zusammen mit dem Illustrieren der Bücher, die mehr verlangt wurden, als sie billiger waren durch die Verwendung von Papier an Stelle des Pergaments. Man illustrierte zuerst mit Federzeichnungen. Illustrierte Blätter verbreitete man auch einzeln. Die Einzelblätter, die man auch Briefe benannte, verfertigten sogenannte Briefmaler, die eine längst bekannte Holzstocktechnik zur Vervielfältigung ihrer Blätter benutzten. Um 1400 treten so die ersten Holzschnitte auf, welche die rohen Federzeichnungen ersetzen sollten. Vom Einzelblatt ging man bald zum Blockbuch über und dann, als die Buchdruckerkunst erfunden war, zur Illustration gedruckter Bücher durch Holzschnitte.

Anderer Herkunft ist der Kupferstich, der aus den Werkstätten der Goldschmiede hervorging und höheren künstlerischen Sinn erforderte. Als ältester Kupferstecher wird der sogenannte Meister der Spielkarte angesehen, dessen Figuren in Handschriften der vierziger Jahre des 15. Jahrhunderts kopiert sind, so daß wir für den Beginn seiner Tätigkeit die dreißiger Jahre annehmen können. Unter den Nachfolgern glänzen der unbekannte Meister E. S., auf dessen Madonna von Einsiedeln wir die Jahreszahl 1466 lesen, der rätselhafte sogenannte Meister des Amsterdamer Kabinetts, auch Meister des Hausbuches genannt, und der weithin berühmt gewordene Elsässer Martin Schongauer, dessen gemütstiefe Andachtsbilder dem Volke einen reichen und edlen Schatz frommer Auslegungen geboten haben.

Durch den Holzschnitt konnten nun auch in der Form der Blockbücher überall hin die beiden Bilderbücher verbreitet werden, von denen das ausgehende Mittelalter die symbolischen Motive früherer Zeiten übernahm: die Armenbibel und das „Speculum humanae salvationis". Die erst spät so genannten Armenbibeln treten schon am Ende des 13. Jahrhunderts auf. Sie wollen auf 34—50 Tafeln die wichtigsten Tatsachen der Erlösung darstellen, von der Verkündigung bis zu dem Weltgericht, und zeigen, wie diese im Alten Testament vorausgesagt wurden. Dafür wird jede Szene aus dem Leben Jesu mit je zwei Bildern aus dem Alten Testament verbunden, die rechts und links zu sehen sind, und dazu kommen noch oben und unten je zwei Prophetenbrustbilder mit kurzen lateinischen oder deutschen, später auch französischen oder italienischen Texten. Der Heilsspiegel (Speculum humanae salvatio-

nis) ist ähnlich angelegt. Nur werden je einem Ereignis des Neuen Testamentes in den ursprünglich 42 Kapiteln drei Typen aus dem Alten Testament an die Seite gestellt, und die beigegebenen Texte sind umfangreicher. Den Verfasser sucht man, wohl mit Recht, in Dominikanerkreisen und dachte besonders an Ludolf von Sachsen, der eine Zeitlang in Straßburg Dominikaner war, dann als Kartäuser jenes Leben Christi schrieb, das zu den besten und beliebtesten Erbauungsbüchern gehörte gleich dem ihm als Vorlage dienenden Betrachtungsbuch über das Leben Christi, das wohl doch dem hl. Bonaventura zugeschrieben werden kann, statt dem Franziskaner Johannes de Caulibus[1].

Die Geistlichen, die Mysterienstoffe bearbeiteten, griffen gern nach solchen Betrachtungsbüchern. Die dann durch die Mysterien in den Herzen des Volkes festgewurzelten Bilder verwerteten die Künstler. Damit tritt uns seit den letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts eine vielfach neue religiöse Ikonographie entgegen, die einerseits durch realistische Wiedergabe spielerischer Einzelheiten kindlichen Augen Freude machen will, anderseits alle Saiten eines kindlichen Gemütes in Schwingung zu bringen sucht von zartester Traulichkeit und innigstem Mitleid zum vollen Pathos ehrfürchtiger Bewunderung und grausigem Schrecken. Man schwelgt darin, auf diese Weise alle Glaubensgeheimnisse und religiösen Stoffe dem frommen Gläubigen auf die eindringlichste Weise realistisch vorzustellen.

Wir sehen, wie die Formen in der Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit mannigfaltiger werden, um sie dem Gemüte zugänglicher zu machen. Gott Vater, gekrönt mit der Papst-Tiara oder der Kaiserkrone, hat die beiden anderen göttlichen Personen entweder ganz gleich so neben sich thronen oder nur den göttlichen Sohn und darüber als Taube den Hl. Geist. Das seit dem 13. Jahrhundert auftretende Bild des Gnadenstuhles, das Gott Vater darstellt, wie er das Kreuz mit dem gekreuzigten Sohn in den Armen hält und zwischen oder über ihnen die Taube schwebt, wird in seltsamer Form umgewandelt. Einmal, gleich dem Schlußbild der Mysterien, indem neben dem thronenden Gott-Vater der nach seiner Kreuzigung zu ihm zurückkehrende Sohn mit Kreuz und Dornenkrone und allen Kennzeichen seiner gemarterten Menschlichkeit Platz nimmt oder, um dies Bild dem Gemüte noch näher zu bringen, indem Gott Vater den toten Sohn, den ihm Engel halten helfen, der ganzen Welt zeigt. Welch tiefe Empfindung in diese Darstellung gelegt werden konnte, zeigt uns Dürers Holzschnitt vom Jahre 1511.

[1] S. oben S. 171. Zur Einwirkung dieses Betrachtungsbuches auf die Ikonographie vgl. Mâle, L'art religieux de la fin du m. â. en France, dazu R. Ligtenberg, Rondom de Meditationes Vitae Christi van den Pseudo-Bonaventura. Studia catholica IV (Roermond 1927).

Ein anderer Dürerscher Holzschnitt aus dem gleichen Jahre, die sogenannte Gregorius-Messe darstellend, bekundet ein ähnliches Streben. Das Liebesgeheimnis des Altarssakramentes soll für Aug und Herz nahe gebracht werden. Hier half wahrscheinlich eine Legende mit, die in der alten römischen Heiligen-Kreuz-Kirche (S. Croce di Gerusalemme) in byzantinischer Art dargestellt war. Das Grundmotiv war der Heiland in Halbfigur, aus einer Grab- oder Altarkufe hervortretend und seine Wunden mit den Marterwerkzeugen zeigend. So soll der Heiland in der konsekrierten Hostie dem Papste Gregor dem Großen erschienen sein. Dieses Motiv wurde in Italien zuerst, dann in allen Ländern im Norden wie in Spanien von Malern, Bildhauern, Holzschnitzern, Kupferstechern und Kunstwebern vielfach in erweiterter Form behandelt, besonders gern an Sakramentshäuschen. Die große Verbreitung hing mit Ablässen zusammen, die damit verbunden waren. Die Darstellung leitete über zum Bild des Schmerzensmannes, das zum frommen Mitleid mit dem für die Sünden der Menschen sich aufopfernden Gottessohne anregen sollte. Sie verstärkte die Grundlage für jene zarte Herz-Jesu-Verehrung, die auch in Worten mannigfachen Ausdruck erhielt. Den Zusammenhang mit der Darstellung des Gregorius-Wunders erkennen wir in dem innigen Bild des Meisters Franke auf dem Altar der Englandfahrer in Hamburg aus der Zeit um 1400, wo der die Wunden zeigende Heiland auch als Halbfigur, umgeben von Engeln, uns entgegentritt, im wesentlichen gleich dem Bilde, das wir auf einem Truhen-Deckel im bayerischen Benediktinerkloster Andechs finden[1].

Mit der Verehrung der Eucharistie hing es zusammen, daß man in jener leichtgläubigen Zeit den Wundern, die darüber erzählt wurden, ein allgemeines Interesse zuwandte, deren Darstellungen liebte, an Orte wallfahrte, wo sie sich zugetragen haben sollten, und sich im Streit darüber erhitzte. In Deutschland erregte großes Aufsehen die Erzählung von den blutenden Hostien in Wilsnack, in der Diözese Havelberg, das seit 1384 ein viel besuchter Wallfahrtsort wurde. Vergebens schritten der Magdeburger Domherr Heinrich Tocke und der Kardinal Nikolaus von Cues gegen den Wilsnacker Kult ein, dessen Berechtigung sie durchaus bestritten.

Aber die mystische Richtung der Zeit begünstigte im allgemeinen den Kult des heiligen Blutes, der für den Ausgang des Mittelalters charakteristisch ist. An vielen Orten wurden Reliquien des heiligen Blutes verehrt, die seit den Kreuzzügen nach dem Abendland gebracht worden waren. Eine berühmte Blut-Prozession fand in Brügge statt. Absonderlich waren die Bilder, auf denen man die Kostbarkeit des heiligen Blutes zur Anschauung bringen wollte.

[1] Bauerriss P. Romuald, Der gregorianische Schmerzensmann und das Sacramentarium S. Gregorii in Andechs. Stud. u. Mitteil. z. Gesch. des Benedikt.-Ordens 44 (1926), 57 ff.

Einmal liebte man es, den Heiland darzustellen mit blutenden Wunden in rotem Glanze am ganzen Körper. Dann treffen wir Bilder mit dem sogenannten Lebensbrunnen, wo das Blut des Heilandes, das aus den Wunden fließt, in einem großen Becken aufgefangen wird. Das Becken umgeben Sünder, die durch das Blut gereinigt werden wollen oder schon gereinigt sind. An manchen Orten erblicken wir die mystische Kelter, wobei Christus den kreuzförmigen Balken der Kelter dreht oder die Trauben tritt, aus denen das eucharistische Blut fließt. Es fehlt sogar nicht an Bildern, wo Christus selbst gepresst wird. Besonders reich ist eine solche Szene auf einem Glasfenster des Berner Münsters dargestellt.

Noch viel eindringlicher und mannigfacher waren die Mittel, durch die man das Geheimnis der Menschwerdung Christi und den Erlösungstod des Heilandes dem Sinn und Herzen des Volkes zugänglich machen wollte. Dabei fand die Gestalt der Mutter Gottes, die zu dem Gemüte am leichtesten Zugang hatte, besondere Berücksichtigung. Der Preis ihrer Reinheit und Jungfräulichkeit fand neue Anregung, da die theologische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens mit wachsendem Eifer von den Franziskanern vertreten wurde. Auch mit der Kunst wollte man die Lehre unterstützen, indem versucht wurde, das sonnenumglänzte und sternenbekränzte Weib der Apokalypse darzustellen mit dem Mond unter den Füßen oder die Braut des Hohen Liedes mit den biblischen Emblemen. Aus diesen Gedankengängen wuchs auch der Kult der hl. Anna hervor, der genährt wurde durch die Verbreitung des altbyzantinischen Motivs der Selbdrittbilder. In manchen Städten, die mittelalterliche Statuen bewahrt haben, finden wir noch heute diese dem ausgehenden Mittelalter vertrauten Darstellungen, auf denen die Mutter Anna als bejahrte Frau erscheint mit der jugendlichen Maria und dem Jesukind auf den Armen oder Knien. Das Motiv erweitert sich in der Darstellung der heiligen Sippe. Sie umfaßte die ganze Verwandtschaft der nach einer schon im 13. Jahrhundert auftretenden Legende dreimal vermählten hl. Anna, die in den kinderreichen Familien der Zeit gern als Fürbitterin angerufen wurde und die am Ende des 15. Jahrhunderts zur Modeheiligen wurde[1].

Der Streit über die Unbefleckte Empfängnis Mariens, der zwischen den Dominikanern und Franziskanern an den theologischen Fakultäten, besonders in Paris, am Ende des 14. Jahrhunderts sehr heftig geworden war, veranlaßte den Wiener Professor Heinrich von Langenstein, eine Vermittlung zu versuchen. Er tat es in einem 1389 an der Universität am Feste der Empfängnis gehaltenen Sermo mit folgender Apostrophe an die heiligen Stifter der beiden Orden: „Heiliger Dominikus, auserwählter Hirt der

[1] Kleinschmidt, P. Beda, Zur Verehrung der hl. Anna. Theologie u. Glaube 1926. Die Blütezeit des Annakultes. Ebenda 1927.

Herde Christi! Siehst du denn nicht, in welch üblen Ruf dein Orden und der gesamte Klerus beim einfachen Volke kommen muß, wenn dein Bruder Franziskus durch einen seiner Söhne heuer öffentlich von der Kanzel herab predigt, Maria sei ohne Makel der Erbsünde empfangen, während du im nächsten Jahre oder vielleicht im nämlichen Jahre von der gleichen Stelle aus gerade das Gegenteil verkündest? . . . Wie soll da das ungebildete Volk nicht auf die Vermutung kommen, daß ihr auch in andern Punkten des christlichen Glaubens uneins seid und vom Weltklerus abweichet, ja, daß überhaupt der ganze Klerus in manchen Glaubenssätzen schwanke? Wenn der ganze Weltklerus und die römische Kirche mit Franziskus und allen Orden das Fest der Empfängnis Mariens feierlich begeht, während du allein dich dagegen sträubst: wird da das Volk dich nicht bald steinigen und der ganze Klerus dich verurteilen? Wie viel besser und nützlicher wäre es doch, einfach zu schweigen, als über die Empfängnis Mariens so entgegengesetzte Meinungen aufzustellen und so hartnäckig zu verteidigen, wobei nicht die Frömmigkeit maßgebend ist, sondern Eifersucht und eitle Prahlerei. Mich wundert nur, warum der Apostolische Stuhl in seiner weisen Umsicht nicht schon lange beiden Parteien Schweigen auferlegt hat . . . Haltet also, ich bitte euch, ihr heiligen Väter Dominikus und Franziskus, eure Söhne zur Eintracht an, erbittet, daß die Wahrheit offenkundig werde, erflehet den Geist der Einheit, entfernet das Ärgernis, unterdrücket den gegenseitigen Haß der Orden, weiset zurück die Widerspenstigen[1]."

Diese Apostrophe hatte eine merkwürdige Folge. Der Wiener Dominikaner Franz von Retz, der ein großer Verehrer Mariens in Wort und Schrift war, wollte zeigen, wie sehr ihm der Eifer für den Ruhm Mariens beim Volke am Herzen liege, und schuf deshalb eines der seltsamsten Werke, durch das er einen andern Gnadenvorzug der Mutter Gottes, ihre unversehrte Jungfräulichkeit, dem Volke möglichst anschaulich machen wollte. Nach dem Muster der Armenbibel und des „Speculum humanae salvationis" verfaßte er eine volkstümliche, mit Bildern geschmückte Verteidigungsschrift über die unversehrte Jungfrauschaft der seligen Maria: „Defensorium inviolatae virginitatis b. Mariae". Darin werden einige 40, in erweiterten Ausgaben 61 Symbole zusammengestellt mit lateinischen, später auch deutschen Versen, deren Sinn immer darauf hinausgeht, daß Gott, wenn er so Wunderbares zulasse, wie in dem Bild als Analogie vorgeführt werde, auch eine Jungfrau zur Mutter des Gottes-Sohnes machen konnte. Aus heidnischen und christlichen Schriftstellern, zumal aus dem Tierbuch Physiologus, werden die sonderbarsten Erzählungen zu Typen verwertet, ohne Rücksicht darauf, daß einige von ihnen (Einhorn, Pelikan, Löwe, Phönix) einst auf Christus bezogen worden waren, daß andere der hl. Augustin als mensch-

[1] Häfele P. Gallus M., Franz v. Retz (Innsbruck 1918), 354 f.

liche Erfindung oder Teufelsspuk, der selige Albertus als absurd erklärt hatte. Er meinte damit dem Geschmack der Zeit zu entsprechen, und es fehlte ihm nicht an Erfolg, wie die auf uns gekommenen Handschriften, Blockbücher und typographischen Ausgaben aus dem 15. Jahrhundert bezeugen. Auch die Kunst verwertete bald diese Symbole für Altarbilder, Miniaturen und Freskobilder. Auf die Schrift des Wiener Dominikaners gehen gewiß auch die Freskobilder in den Gewölbezwickeln der 7. Arkade des Dom-Kreuzganges zu Brixen zurück.

Während man in der Fortführung des früheren Symbolismus wenig Glück hatte und dabei spitzfindigster Künstelei verfiel, wenn nicht auch noch der Geschmacklosigkeit, sehen wir ein besseres Voranschreiten in der Ausbildung jenes Realismus, der unter dem Einfluß der Mysterienbühne stattfand, bei der Darstellung aus dem Leben des Heilands und seiner Mutter. Die Einwirkung der bei den Mysterienspielen geschauten Figuren zeigt sich zunächst darin, daß weder Christus, noch Maria und die Apostel weiterhin Heiligenscheine haben. Diese konnten eben die Spieler in den Mysterien nicht tragen. Allerdings werden die dargestellten heiligen Personen vermenschlicht, erscheinen in Umgebungen, wie sie der damaligen Zeit geläufig waren. So kannten alle die Ausstattung des Raumes oder der Kapelle, in der die Verkündigung der Mutter Gottes dargestellt wurde, oder die verfallene Hütte, in der das neu geborene Jesukind nackt auf der Erde liegend angebetet wurde. In dem Bilde der Geburt Mariens liebte man es, eine Wochenstube mit all dem Zubehör und den Personen darzustellen, wie man sie damals in einer wohlhabenden Bürgerfamilie sehen konnte, — eine auch in Italien oft behandelte Szene.

Der Realismus offenbarte seine besten Seiten in der Wiedergabe edler Empfindungen. Alle hehre Lieblichkeit einer mit ihrem Kinde glücklichen Mutter sehen wir in den Madonnenbildern aus der Kölner Schule, der Madonna mit der Wickenblüte und der Erbsenblüte, in den holdseligen Tonstatuen der Muttergottes aus dem Rheingau, der erst jüngst weiteren Kreisen bekannt gewordenen in Hallgarten und der von Eberbach, jetzt im Louvre, die man mit Recht hoch pries, aber mit Unrecht als die schöne Elsässerin benennen wollte. Vielleicht noch besser gelang es den Künstlern, die klagende, schmerzerfüllte Mutter nachzubilden. Sie tritt vor allem in den vielen Vesper-Bildern oder Pietà-Darstellungen uns entgegen, die in Deutschland schon lange vor Michelangelo eine lange Entwicklung gezeitigt hatten und von dem Volke als Andachtsbilder besonders gern verehrt wurden. In beschränkteren Kreisen Südwestdeutschlands breitete sich eine ähnliche Darstellung aus, die einen Moment aus der Abendmahlsszene herausgriff und das innigste Mitempfinden der Mystik zum Ausdruck brachte: die Johannes-Gruppe, die Johannes an der Brust des Heilandes darstellte.

Das Tragische ergriff die Zeit vor allem und wurde darum auch von den Künstlern mit besonderer Wärme dargestellt. Die Szenen der Passion werden mit immer größerer Dramatik behandelt, die Personen, die dabei beteiligt sind, nehmen zu. Neue Episoden werden eingeführt. Erst im 15. Jahrhundert erscheint in der Kunst die Veronika-Szene, herübergenommen aus den Mysterien. Welch gewaltige Skala der Empfindungen für das religiöse Gefühl zur Verfügung stand, hat uns keiner deutlicher gezeigt als Meister Matthias Grünewald (Mathias Gothard Nithardt) aus Würzburg mit seinen Bildern des Isenheimer Altars. Eine Zeit, in der das Wehe der Kreuzigung und das Halleluja der Auferstehung so in düstersten und leuchtendsten Farben dargestellt und ihre Stimmung der ganzen Umgebung aufgedrückt werden konnte, war noch eine Zeit des tiefsten Glaubens an das Geheimnis des Erlösungstodes Christi.

Unsere Künstler der Gegenwart sehen in Grünewald ein hell erstrahlendes Vorbild für ihr Ringen um seelischen Inhalt. Man dürfte es auch zu einem guten Teil Grünewald zuschreiben, daß die starken Vorurteile, die dem Mittelalter früher gegenüber standen, abgeschwächt wurden und einer ruhigeren, historischen Beurteilung Platz gaben. Ja es fehlt neuerdings nicht an schwärmerischen Bewunderern. Diejenigen, die den größten Triumph der Kunst darin sehen, daß sie alle Stimmungen des Volkes zu vollem Ausdruck bringt, können die Kunst des ausgehenden Mittelalters nicht hoch genug preisen. Aber hat die Kunst allein das Recht, den Maßstab einer Kultur zu bestimmen? Soll nur die Pflege des Gemüts und der Phantasie dafür den Ausschlag geben? Darf, muß nicht vielmehr auch die Pflege des Verstandes in Betracht gezogen werden? Muß nicht in letzter Linie die Pflege harmonischer Menschlichkeit als Richtschnur für die Bemessung des Wertes der Kultur angewandt werden? Da können wir die Schattenseiten nicht übersehen, die am Ende des Mittelalters uns entgegentreten und gegen die die Reaktion bald, nur wieder zu maßlos, teilweise in barbarischem Wüten sich kundgeben sollte.

Oft wird man daran gemahnt, daß die verständige Leitung des Volkes in seinem naiven Glauben am Ausgange des Mittelalters nicht in dem Maße geübt wurde, als es notwendig war. Sonst hätte sich nicht so viel Aberglaube aller Art einschleichen können. Wie leicht es Betrügern war, gläubige Verehrer zu finden, sehen wir an den üblen Gaunereien der von der Schwester Kaiser Maximilians in München 1512 entlarvten Augsburger Dirne Anna Laminit und an den Enthüllungen des größtes Aufsehen erregenden Jetzer-Prozesses, bei dem die Schuldfrage freilich auch heute noch nicht nach allen Seiten klar gestellt werden kann[1].

[1] Roth, Friedr., Die geistliche Betrügerin Anna Laminit. Zeitschr. f. Kirchengesch. 43 (1924), 355 ff. — Büchi, Alb., Das Ende der

Um nur ein Beispiel aus der Bilderverehrung aufzuweisen, das uns zeigt, wie leicht sich Aberglaube festsetzen konnte, weisen wir auf die Mißverständnisse, zu denen die veralteten Bilder des ganz bekleideten gekrönten Heilands am Kreuze Anlaß gaben. Man verstand diese Bilder, deren bekanntestes das von Lucca war, nicht mehr, als man den Heiland am Kreuze nur noch mit dem Lendentuch bekleidet sah und mit der Dornenkrone auf dem Haupte, wie er sich in Schmerzen wand, deren Größe man nicht drastisch genug darstellen konnte. Im Norden Deutschlands nannte man die bekleideten Erlöserbilder den Helper (Helfer), den Hulpe, den Hilfe, denn Hilfe war damals auch ein Wort männlichen Geschlechts. Damit übersetzte man nur einfach die lateinischen Bezeichnungen Salvator oder Adjutor und verband damit die Bedeutung, daß bei Verehrung der Bilder in besonderen Anliegen eine sichere Hilfe in Leid und Not zu erwarten sei. Da mit der Bezeichnung das Adjektiv „heilig" verbunden war und niemand mehr da war, der die Bilder richtig zu deuten vermochte, kam man darauf, in dem Bilde einen „sanctus Helpericus" in Plön (Schleswig-Holstein) zu verehren, in Bremen und Lübeck einen heiligen Martyrer „sunte Hulpe". In Tournai machte man aus der Bezeichnung Saint Vuaire — was nur die Übersetzung der Benennung des Lucca-Bildes war, das Volto santo = heiliges Antlitz hieß — einen heiligen Viaire und sprach von einer Bruderschaft: „Confrérie de Monsieur Saint Viaire". Alles deutet darauf hin, daß der Kult der bärtigen heiligen Kümmernis oder Wilgefortis, der unter dem Namen Onkommer zwischen 1400 und 1410 zuerst in Steenbergen (Holland) festzustellen ist, auf das mißverstandene Bild einer bekleideten Heilandsfigur am Kreuze zurückgeht[1].

Es fehlte nicht ganz an Einsprache. Zu Nutlo bei Diepholz (Hannover) suchte man das Mißverständnis dadurch auszuschließen, daß man in Schenkungsurkunden bemerkte, die Schenkung werde zuteil „dem ghuden Heren zunte Hulpe, dat God zulven is" (d. h. das Gott selber ist)[2]. Als zu Wormar in Holland alljährlich bei Bittprozessionen ein Bild getragen wurde, das man unter dem Namen eines heiligen Martyrers „Sinte Helper" verehrte, ermahnte ein kritisch angelegter Pfarrer, das Bild als Darstellung des Erlösers zu verehren. So berichtet uns der Löwener Professor Molanus[3], der schon unter dem Eindruck der 1563 abgehaltenen 25. Sitzung des Tridentiner Konzils stand, das heilsame Beschlüsse gegen die Miß-

Betrügerin A. L. Ebenda 47 (1928), 42 ff. — Über den Jetzerprozeß handelte zuletzt Büchi, Alb., Kardinal Schiner I. Teil (Collect. Friburg. N. F. 18, Zürich 1923), 116 ff.

[1] Vgl. meinen Aufsatz: „Das Kümmernis-Problem in Bayern" im Bayerischen Heimatschutz 1927, S. 43 ff.

[2] Diepholzer Urkundenbuch, hrsg. v. Hodenberg (Hannover 1842), nr. 97, 99.

[3] Molanus, De picturis et imaginibus (Lovanii 1570) l. II c. 53.

bräuche bei Heiligen- und Reliquien-Verehrung gefaßt und unter anderm verordnet hatte, daß Bilder, die dem einfachen Volke Anlaß zum Irrtum geben könnten, nicht aufgestellt werden sollten.

Daß der Naivität des frommen Volksgemütes Schranken zu setzen höchst notwendig war, zeigt uns auch vieles noch in der Heiligen- und Reliquienverehrung. Gewiß wurden über die kirchliche Verehrung der Heiligen meist die alten korrekten Grundsätze vorgetragen, nach denen die Heiligen nur als Fürbitter zu gelten haben, und was man über die Heiligen als Vorbilder sittlichen Lebens darlegte, konnte nur gut wirken. Es wurde wohl auch in Beicht- und Erbauungsbüchern vor Mißbräuchen gewarnt, wie sie sich in der Überspannung des Patronats, in dem vermessentlichen Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen ohne echt christliches Leben, in dem kleinlichen Unterscheiden zwischen großen und kleinen Heiligen zeigten. Aber in der kritischen Reinigung der Heiligenleben von dem vielen Schwulst und den im Laufe der Zeit erdichteten Wunderlegenden geschah nichts. Man war dafür nicht allein unfähig. Man wollte auch gar nicht das Walten frommer Phantasie verkürzen. Noch mehr muß aber beklagt werden, daß man gegen die marktschreierische Art nicht einschritt, in der die verschiedensten, oft ganz unmöglichen Reliquien angepriesen wurden, wobei man sich in Anpreisung von Ablässen überbot. Auf Schaubühnen wurden an den Kirchen die Reliquien gezeigt, deren Zahl immer mehr wuchs. Das Wiener Heiltum umfaßte im ersten Umgang allein 38 Stück. Darunter waren verschiedene Steine, auf denen Christus gestanden haben soll. Unter den Reliquien vom zweiten Umgang zeigte man Schweißtropfen Christi vom Ölberg. Im Wittenberger Heiltum wurden Stücke von Ruß aus dem Feuerofen der drei Jünglinge in Babylon dargeboten, in Halle Erde vom Acker zu Damaskus, davon Gott den Menschen erschaffen. Die Bischöfe, die zuerst hier hätten einschreiten sollen, förderten eher den Reliquienkult.

Im 15. Jahrhundert waren offenbar zu wenige, die dem Aberglauben ihrer Zeit entgegentraten, wie der Pariser Theologe Gerson und sein Schüler Nicolas de Clémanges, dann vor allem der Kardinal Nikolaus von Cues. Aber deren Schriften und Maßnahmen griffen nicht durch. Man hat den Eindruck, daß die Geistlichkeit sich damals mehr von dem Volke führen ließ, als daß das Umgekehrte der Fall war. Sicher war die Geistlichkeit, die höhere sowohl als die niedere, den großen Massen gegenüber, welche in den Städten nun in Betracht kamen, nicht auf der vollen Höhe ihrer Mission. Darum genoß sie auch so wenig Achtung.

Mit wachsender Dringlichkeit verlangte die Zeit nach einer Seelsorge, die mit der zarten Innerlichkeit, wie sie die besten Schichten der Laien gepflegt haben wollten, und der Tiefe der Mystik auch die historische Kritik zur Geltung kommen ließ und gegen-

über neu auflebendem naiven Volksglauben mit weiser Aufklärung wirkte. Daran fehlte es vor allem gegenüber dem alten Volksglauben an Zauberer und Hexen, der am Ende des Mittelalters mit unheimlichem Drange wieder auftauchte und wie eine geistige Epidemie auf mehrere Jahrhunderte das Abendland verseuchte.

Wie ratlos man war, zeigt uns ein Traktat des bekannten Arztes und Laientheologen Arnald von Villanova. Es ist ein Gutachten, in dem Arnald zu verschiedenen Besorgnissen und Zweifeln Stellung nimmt, die der Bischof Jasbertus von Valence in der Provence (1276—1288) ihm gegenüber geäußert hatte. Diese bezogen sich auf die Behauptung einiger Mönche, sie könnten die Dämonen zwingen, ihnen willfährig zu sein. Der Bischof wußte nicht, ob er diesen Mönchen, die, wohl vom Exorzismus ausgehend, magische Prozeduren vornahmen, entgegentreten sollte. Arnald sucht in seinem Gutachten „De improbatione maleficiorum" die Unmöglichkeit und Torheit solcher Behauptungen darzulegen. Er leugnet nicht die Wirklichkeit dämonischer Betätigung, meint aber doch, daß die bösen Geister nicht durch den Menschen zu etwas gezwungen werden könnten, vielmehr dem Menschen nur, wenn es ihnen so paßt, willfährig seien, um ihn zur Sünde zu verführen. Da es jedoch viele gäbe, die als Kranke (Melancholiker) sich dem Teufel überliefert glaubten, so könnte man bei der Behandlung ihrer Meinung Rechnung tragen, daß der Teufel bezwungen werden könnte.

Das Grübeln über den Einfluß des Teufels auf den Menschen führte nur dazu, daß der Glaube an die Macht des Teufels immer größer wurde, die einen zu alten Künsten griffen, um sich der dämonischen Macht zu bedienen, die anderen sich der Inquisition zuwandten, um gegen vermeintliche Teufelsbündnisse mit Gewaltmitteln vorzugehen.

Seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts hören wir in einem zunehmenden Maße von Künsten der Zauberer und von Menschen, die sich mit dem Teufel verbunden hätten. Zu den Zauberkünsten, die, aus der Antike herübergenommen, in den romanischen Ländern vornehmlich verbreitet waren und in den höchsten Kreisen geübt oder doch geglaubt wurden, gehörte der sogenannte Bildzauber. Man meinte, den Tod verhaßter Personen herbeiführen zu können, indem man eine kleine Statuette, meist aus Wachs, die den Feind darstellte, verzauberte oder taufte und dann durchstach oder irgendwie zu vernichten suchte. Gegen Papst Johannes XXII. planten dergleichen im Jahre 1320 mittelst einer silbernen Statuette des Papstes Matteo und Galeazzo Visconti in Mailand. Noch öfters hören wir von solchen Versuchen am päpstlichen Hofe in Avignon, wo auch Geistlichen derartiger Zauber vorgeworfen wurde. Fortdauernd vernehmen wir von dergleichen am französischen Hofe bis in die Zeiten der Katharina Medici. Der Herzog Ludwig von Orléans, der Bruder des französischen Königs Karl VI., hatte Zauberer um

sich. Aber auch Cistercienser im mecklenburgischen Kloster Doberan geben sich 1336 mit derartigen Zauberkünsten ab, und aus Tirol wird von einem solchen Mordversuch aus dem Jahre 1371 berichtet. Man nannte diesen Bildzauber lateinisch „invultare", im Französischen „envoulter", „envoûter".

Ein anderer unheimlicher antiker Aberglaube war der von den Incubi, von Dämonen, durch die Frauen vergewaltigt und Teufelskinder erzeugt werden sollten. Dafür berief man sich auf den hl. Augustin, der in der Tat davon so sicher überzeugt war, daß er gesagt hatte, „es erschiene schamlos, wenn man dergleichen leugnen wollte[1]." Wie auch Luther später einer solchen Autorität nicht zu widersprechen wagte, so meinte vorher Thomas von Aquin dieses Zeugnis hinnehmen zu müssen. Aber da Thomas die Körperlichkeit der Dämonen zurückwies, so nahm er sehr umständliche Machenschaften des Teufels an, um sich dergleichen zu erklären[2]. Im übrigen bekämpfte Thomas nicht nur die Körperlichkeit der Dämonen im Unterschied zu den Platonikern und insbesondere zu Porphyrius, sondern auch die Möglichkeit der Verwandlung der Menschen in Tiere, womit man die furchtbaren Vorstellungen von dem Werwolf (Lykanthropie) wahrmachen wollte. Thomas widersprach auch dem Glauben an Zauberflüge und wußte noch nichts von dem Wahn des Hexensabbats, der so grauenhaft im Norden der Alpen weiter wuchern sollte.

Lange widerstand die Geistlichkeit dem alten Aberglauben von den Unholdinnen, die den Menschen ängstigten und schädigten, indem sie dem Teufel dienten. Der Standpunkt des „Canon episcopi", daß alles, was man darüber erzähle, nur in der Einbildung bestehe, wurde lange aufrecht erhalten[3]. Auch von einer blutigen Bestrafung der Hexen wollte man Jahrhunderte hindurch nichts wissen, obgleich das Volk fortwährend darauf drängte. Gregor VII. hielt es dem dänischen König Haakon 1080 in ernster Weise vor, daß es ein Unrecht sei, Frauen, die man des Wettermachens und anderer Untaten beschuldige, zum Tode zu verurteilen. „Lernet vielmehr den göttlichen Zorn durch würdige Buße abzuwenden, als durch das vergebliche Wüten gegen diese Unschuldigen den Zorn Gottes noch weiter gegen euch hervorzurufen[4]." Eine Aufzeichnung aus der Benediktinerabtei Weihenstephan bei Freising berichtet von einem Akt der Volksjustiz im Jahre 1090 mit Wasserprobe und Tortur gegen drei „arme Weiber", denen Giftmischerei und Verderbnis der Feldfrüchte vorgeworfen worden war. Obgleich ein Geständnis nicht zu erreichen war, wurden die Angeklagten trotzdem verbrannt.

[1] „ut hoc negare impudentiae videatur." Aug. De civ. Dei l. XV c. 23.
[2] Manser, Thomas v. Aquin u. der Hexenwahn. Divus Thomas 1922.
[3] S. unsern Bd. II, S. 62 f., 158 f.
[4] Mon. Germ. Epp. sel. II, 2. Register Gregors VII, hrsg. v. Caspar II 498 (VII, 21).

Der Mönch von Weihenstephan hielt die verbrannten Frauen für Martyrinnen, die Volksmassen aber für getrieben von teuflischem Eifer. Daß der Mönch mit diesem Urteil keine Ausnahme unter seinen Standesgenossen bildete, geht noch aus dem weiteren Bericht hervor. Nachdem die Reste der Hingerichteten zuerst von einem Verwandten an der Richtstätte nahe der Isar beerdigt worden waren, bestatteten sie nachher ein Priester und zwei Mönche im Vorhof von Weihenstephan „in der Hoffnung, daß sie in Wahrheit würdig wären der christlichen Gemeinschaft".[1]

Der kritisch angelegte Engländer Johann von Salisbury, Bischof von Chartres (†1180), hatte alles, was mit den Nachtwandlerinnen zusammengebracht wurde, als boshafte Täuschung des Teufels hingestellt: das beste Mittel gegen solche Pest sei, daß man sich fest an den Glauben halte, jenen Lügen kein Gehör gebe und solche jammervolle Torheiten in keiner Weise der Aufmerksamkeit würdige[2].

Dem entsprechend schärfte eine Trierer Synode vom Jahre 1310 den alten Satz ein: „Kein Weib soll vorgeben, daß es nachts mit der heidnischen Göttin Diana oder mit der Herodias und einer unzähligen Menge von Weibern ausreite, denn es ist teuflischer Trug[3]."

Inzwischen setzte sich aber die Volksjustiz immer weiter fest. Der Sachsenspiegel wie der Schwabenspiegel hatten vorgeschrieben, Frauen und Männer, die sich mit Zauberei abgäben oder irgendwie mit dem Teufel zu tun hätten, seien zu verbrennen. Dazu kam die unkritische Wiederaufnahme des römischen Rechts mit den Strafen, die dort gegen Zauberer vorgesehen waren, und vor allem die Anwendung der Folter, zu der Innocenz IV., im Gegensatz zu der Zurückweisung durch Nikolaus I., 1252 ausdrücklich die päpstlichen Inquisitionsgerichte ermächtigte.

Da die Inquisition am schärfsten gegen die Katharer eingestellt war, so sah sie es besonders darauf ab, Geständnisse zu erwirken über Bündnisse mit dem Teufel, den nur zu viele von den manichäistischen Katharern als ein gleichwertiges Prinzip Gott gegenüberstellten, und über die geheimen Versammlungen, „die Synagogen des Satans", die man mit den Hexensabbaten identifizierte. Alles, was man an Schrecklichem und Scheußlichem darüber annahm, konnte man mit der Folter herauspressen. Solche Geständnisse wurden wie die im Templerprozeß durch die Folter erhaltenen Aussagen als Beweise für das angesehen, was manche noch nicht als wirkliche Begebenheiten gelten lassen wollten. Unglaube und Zauberei hielt man für unzertrennlich, und so kamen nun auch die Zauberer und Hexen wie die Ketzer auf die Scheiterhaufen. In

[1] M. G. SS. XIII, 52. Vgl. Weiland, Zeitschr. f. Kirchengesch. IX (1888), 592 ff. Die von Weiland ebenda XII (1890), 332 ff. aus einer Bamberger Hs. veröffentlichte Ermahnung ist nur eine Abschrift des Canon episcopi.

[2] Polycraticus l. II c. 17. Migne P. l. 199 col. 436.

[3] Mansi, Conc. XXV, 268 s.

allen christlichen Ländern gingen die Inquisitoren der Zauberei und Hexerei nach. In Irland wurde das erste Bluturteil wegen Hexerei 1344 vollstreckt. Am heftigsten verfuhren im 14. Jahrhundert die französischen Inquisitionsgerichte. Auch die Jungfrau von Orléans wurde wegen ihrer Angabe über die ihr zuteil gewordenen Erscheinungen des Verkehrs mit den bösen Geistern angeklagt und, da sie ihre „Stimmen" nicht ableugnen wollte, als rückfällige Ketzerin verbrannt.

Im 15. Jahrhundert zeigte sich insofern eine Änderung, als die weltlichen Instanzen, die früher nur einzelne Prozesse gegen Zauberei durchgeführt hatten, systematisch Zauberern und Hexen nachspürten und auf Grund der allgemein werdenden Vorstellungen von dem Hexensabbat und dem Hexenflug Massenverfolgungen aufnahmen. Dabei wurden durch Folterung immer neue Zeugnisse erzielt, die weite Verbreitung fanden und Unterlagen für neue Prozesse lieferten. Diese traurige Kette nahm, soweit wir sehen können, ihren Anfang in dem abgelegenen oberen Simmental im Kanton Bern, wo der auf der Blankenburg seit 1392 residierende Amtmann Peter von Greyerz Hexen und Zauberern Geständnisse erpreßte, die der angesehene Dominikaner Johannes Nider ohne jede Kritik mit seiner eigenen Autorität schriftlich weitergab. Im Jahre 1428 verordneten die in Leuk versammelten Landleute von Oberwallis eine Einziehung aller verdächtigen Personen. Über 200 Unglückliche glaubte man als Mitglieder der Hexensekte erkannt zu haben. Sie wurden verbrannt. Die nächste große Massenverfolgung nahm bald darauf in Briançon das weltliche Gericht der Dauphiné vor. Es ist wohl zu erklären, daß in diesen abgelegenen Alpentälern der Anstoß zu solchen Massenverfolgungen gegeben werden konnte. In den unwirtlichen, einsamen Berggegenden, wo die Bewohner unheimlichen Naturgewalten, Krankheiten und Unglücksfällen mehr als sonstwo ratlos ausgesetzt waren, da hatte der alte Volksglaube von den Hexen immer weiter gewuchert und konnte sich jetzt schrankenlos hervorwagen. So ist es auch nicht von ungefähr, daß die Bezeichnung Hexe in der deutschen Schweiz aufkam und sich von da aus am Ende des Mittelalters über ganz Deutschland verbreitete. In dem französischen Alpengebiet wurde das ursprünglich nur für die Waldenser als Ketzer geltende Wort „Vauderie", das alle den Ketzern zugeschriebenen Schamlosigkeiten bedeutete, für Hexerei verwendet. Papst Eugen IV. sprach 1440 in einer Bulle von Hexen in Savoyen als „Waudenses", und seitdem verbreitete sich dieser Name in das französische Sprachgebiet[1].

Die Spätscholastik half ihrerseits mit, indem sie alles, was man von Hexen wußte und erzählte, in ein System zusammenstellte, das nun seinerseits die Grundlage für das immer stärker werdende prozessuale Vorgehen abgeben mußte. Das zur Zeit des Baseler Konzils abgefaßte, viel gelesene „Ameisenbuch" (Formicarius) des eben

[1] Hansen, Quellen z. Gesch. des Hexenwahns. S. 18.

genannten Dominikaners Nider berichtete schon fast alle die Greuel, die in sämtlichen Hexenprozessen in Frage kamen. Sein Ordensgenosse, der Inquisitor Nicolas Jacquier, griff schließlich in seinem 1458 veröffentlichten „Flagellum haereticorum fascinariorum" den so lange als vernünftige Grundlage festgehaltenen „Canon episcopi" auch an und suchte die Wirklichkeit des Hexensabbats und des Hexenfluges festzulegen.

Ein schreckliches Bild von dem Umsichgreifen des Hexenwahns durch die Tätigkeit der Inquisition enthüllen uns Vorgänge in Arras. Hier begann man gegen verschiedene der Zauberei und Hexerei Angeklagte einen Inquisitionsprozeß. Die Denunziationen eines wegen Ketzerei zum Scheiterhaufen verurteilten Eremiten hatten den Anlaß gegeben. Durch die Folter preßte man alle Aussagen über den Hexensabbat heraus, wie man sie zu haben wünschte, und konnte immer neue Bezichtigungen vorbringen. Einer der Inquisitoren sagte, es sei seine Überzeugung, daß ein Drittel der Christenheit ketzerisch wäre, und wenn einer der Ketzerei angeklagt sei, so sei er auch ein Ketzer. Allen Geistlichen der Stadt wurden die Akten vorgelegt, und da keiner eine Widerrede wagte, wurden die ersten Angeklagten 1460 als schuldig des Feuertodes erklärt und verbrannt. Aber die Stadt war über das Verfahren unwillig und murrte. Das Inquisitionsgericht rechtfertigte sein Vorgehen in einer Schrift. Jean Taincture aus Tournai, der einst in Köln als Magister geglänzt hatte, unterstützte es durch einen Sermo, in dem es hieß: „Wenn die Vauderie, die schlimmer ist als der Götzendienst der Heiden, ruchloser als die Sünde der Ketzerei und der Unglaube der Sarazenen, sich durchsetzen sollte, stürzen Staat und bürgerliche Gesellschaft zusammen, die Bösen bemächtigen sich triumphierend der Herrschaft, und das heilige, demütige Volk kann verzweifelt betteln gehen . . . Kriege und Aufstände werden die Reiche durchwühlen, Freunde und Nachbarn einander angreifen, die Kinder sich gegen die Alten und Erfahrenen erheben, die Bauern (Vilains) über die Adligen herfallen, die Zeiten des Antichrists herannahen. Die ganze Welt muß sich daher zur Vernichtung der Vaudois zusammentun, Prälaten und Priester, alle Fürsten müssen gegen sie kämpfen[1]."

Als, angeregt durch solche Ermunterungen, die Inquisition ihre Tätigkeit fortsetzte und viele aus der Stadt zu entfliehen suchten, griff schließlich das Pariser Parlament ein, das die Gelegenheit wahrnahm, um seine Kompetenz als königliches Obergericht den burgundischen Herzog, dem Arras noch gehörte, fühlen zu lassen. Der führende Mann in dem Inquisitionsgericht, der Kapitelsdekan Jacques Dubois, wurde über die Wendung der Dinge wahnsinnig. Aber erst nach 30 Jahren, 1491, als Artois vorübergehend französisch geworden war, fällte das Pariser Parlament das endgültige

[1] Hansen, Quellen 186 f., Cartellieri, Am Hofe der Herzöge von Burgund 214.

Urteil, durch das alle früheren Urteile aufgehoben und alle Gütereinziehungen ungültig erklärt wurden. Allen geistlichen und weltlichen Richtern wurde verboten, in Zukunft rechtswidrige Folterungen vorzunehmen.

Aber damit war noch kein Fortschritt erzielt worden in dem Sinne, daß man die Folterung gänzlich aufgegeben hätte. Im Gegenteil. Die Grausamkeit der Folterqualen, die man ausdachte und anwandte, nahm in den nächsten Jahren noch zu, trotzdem der aus Spanien stammende, treffliche Löwener Professor Ludwig Vives in seiner Ausgabe von Augustins Gottesstaat 1522[1] ganz richtig seiner Zeit vorgehalten hatte: „Die Foltern übertreffen oft den Tod an Grausamkeit. Sehen wir nicht täglich viele, die lieber den Tod als die Folter auf sich nehmen wollen? Ihrer Verurteilung gewiß, gestehen sie ein Verbrechen, das sie nie begangen, nur um nicht gefoltert zu werden. Wahrhaftig, wir haben Henkerherzen. Wir können es ertragen, daß man so bittere Seufzer und Tränen einem Menschen erpreßt, von dem wir nicht wissen, ob er schuldig sei . . . Von größtem Gewicht ist alles, was gegen die Folter spricht; nichtssagend und schwächlich hingegen, was für sie angeführt wird."

Zu der Häufung der Prozesse hatte nicht wenig beigetragen die berüchtigte Hexenbulle „Summis desiderantes", die Papst Innocenz VIII. am 4. Dezember 1484 erlassen hatte. Die Dominikaner Heinrich Institoris (latinisiert für Krämers) aus Schlettstadt und Jakob Sprenger aus Basel, von denen der erste Inquisitor für Oberdeutschland, der zweite Inquisitor für die Rheinlande und Theologieprofessor in Köln war, hatten sich die Bulle erbeten, um nicht weiter in ihrem Vorgehen gegen die Hexerei durch Geistliche und Laien gehindert zu werden.

In der Bulle führt der Papst aus, er habe nicht ohne schweren Kummer erfahren, daß in einigen Teilen Deutschlands sehr viele Personen beiderlei Geschlechtes, abfallend vom katholischen Glauben, mit dem Teufel fleischliche Bündnisse eingegangen und durch ihre Zaubersprüche und Zauberlieder, durch ihre anderen nichtswürdigen Zaubermittel Menschen und Tieren viel Unheil angetan, Wein, Obstgärten, Getreide und Feldfrüchte verdorben hätten. Dann wird im einzelnen noch aufgezählt, was an Schandtaten man damals den Hexen alles zuschrieb. Weil nun einige Kleriker und Laien den genannten Inquisitoren die Befugnis streitig machten, dagegen einzuschreiten, so verordnet der Papst, niemand solle den Inquisitoren entgegentreten dürfen. Sie sollten unter Herbeiziehung eines öffentlichen Notars gegen alle deshalb verdächtigen Personen vorgehen mit Strafen aller Art und das Volk belehren, auch den weltlichen Arm, wenn es nötig wäre, zu Hilfe rufen zu ihrem Schutz.

Die Bulle hat allerdings nicht, wie man es wohl früher sagte,

[1] Zu Buch 19. Kap. 6. ed. Basileae 1522 p. 647.

den Hexenglauben eingeführt. Sie enthält auch keine dogmatische Entscheidung über das Hexenwesen. Aber es kann leider nicht bestritten werden, daß sie einen Teil der Schuld mitträgt an dem schauderhaften Anwachsen der Hexenprozesse, die nun allenthalben von geistlichen und weltlichen Gerichten mit Anwendung von Folter geführt wurden. Die Schuld beruht darin, daß die Bulle die kritiklosen Berichte der Dominikaner ohne weitere Prüfung übernahm, und daß die Hexenbrenner sich nun auf die Autorität der Bulle berufen konnten. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß einige Bischöfe den beiden Inquisitoren trotzdem entgegentraten. Der Bischof Golser von Brixen verwies den Institoris, als er 1485 eine Hexenverfolgung begann, aus seiner Diözese.

Die beiden Dominikaner aber waren nicht zufrieden mit ihrem eigenen abergläubischen Wüten, sondern suchten noch andere schriftlich dazu anzuleiten. Sie verfaßten den unglückseligen Hexenhammer „Malleus maleficarum", der ein Seitenstück sein sollte zu dem „Directorium inquisitorum", das der Großinquisitor Eymericus etwa 100 Jahre vorher verfaßt hatte. Der Hexenhammer erschien zuerst 1487 zu Straßburg. Dem Werk ist die Bulle „Summis desiderantes" vorgedruckt. Es schildert ausführlich nach der damaligen Schulansicht das angebliche Treiben der Hexen und gibt dann Anweisungen für geistliche und weltliche Richter zum Vorgehen gegen die Hexen, indem es die Hexenprozesse in den Bereich der weltlichen Jurisdiktion überzuleiten sucht. Die Verfasser legen weniger Wert darauf, das ketzerische Verbrechen der Hexen in den Vordergrund zu stellen, als vielmehr die Schädigung, die sie mit ihren Untaten anrichteten. Dabei wollen sie das Hexentreiben grundsätzlich auf die Schlechtigkeit der weiblichen Natur zurückführen. Sie haben damit hauptsächlich Anlaß zu dem Vorwurf gegeben, daß das Mittelalter das weibliche Geschlecht erniedrigt habe. Schon aus dem Namen will der Hexenhammer die Aburteilung der Frau begründen. Das Wort „femina" sei gebildet aus fe und minus, „quia femina semper minorem habet et servat fidem". Gelegentlich war ja dergleichen wohl auch schon früher geäußert worden, aber doch meist mit Humor gemischt, wie wir solchen auf Chorstühlen zum Ausdruck kommen sehen. So in St. Martial aux Bois, wo an den Chorstühlen ein Bildhauer dargestellt ist, der die Statue einer Frau modellieren will, damit aber nicht allein fertig wird, so daß er den Teufel zu Hilfe ziehen muß. Oder auf den Chorstühlen von Isle-Adam, die uns eine Frau zeigen, die dem Teufel einen Strick um den Hals gelegt hat und ihn wie einen kleinen Hund führt. Angesichts der furchtbar sich mehrenden Grausamkeiten, mit denen man jetzt gegen angebliche Hexen vorging, hörte der Humor allerdings auf. Die Schamlosigkeiten, mit denen man bei Beginn der Folterung die Frauen behandelte, können uns nur mit Abscheu erfüllen.

Der Hexenhammer wurde bald weithin verbreitet. Bis 1669 erschienen 29 Auflagen, davon 16 in Deutschland, 11 in Frankreich, 2 in Italien. Das Werk wurde die Hauptautorität, auf die man sich für die Hexenverfolgungen berief. Diejenigen, die anderer Meinung waren, wie der flämische Kartäuser Jan de Beetz, Professor in Löwen, der in seiner 1486 gedruckten „Expositio decem catalogi preceptorum" in den Erzählungen von den Nachtfahrten der Hexen nichts anderes sah als einfältige Träume oder Betrügereien, wurden überhört[1]. Nur schüchtern wagten es dann noch Laien und Geistliche, dem Wahn entgegenzutreten. Unter diesen nimmt einen Ehrenplatz ein der Jesuit Friedrich Spee mit seiner „Cautio criminalis".

Stellen wir neben den Hexenhammer das Büchlein von der Nachfolge Christi, neben die Totentänze und die vielen Teufelsbilder die lieblichen Muttergottesbilder, neben die zarten Vesperbilder und Johannesbilder die Grausamkeiten der Kriegsführung und der Folter, mit der die Kriminaljustiz arbeitete, so treten uns die Gegensätze des 15. Jahrhunderts in ihrer ganzen Stärke und Schärfe gegenüber. Sie kommen sich am nächsten in den Mysterienspielen mit ihren derben Spässen bei der Kreuzigung oder bei den Salbenkrämern in der Darstellung der Grabesszene. Diese Disharmonien widersprechen schroff dem Streben nach Maß und Ausgleich, welches das Humanitätsideal des hohen Mittelalters kennzeichnet. Sie dürften ihre Erklärung in der Hauptsache darin finden, daß es an der Führung des Volkes mangelte, dessen gute und schlechte Instinkte wenig in Schranken gehalten wurden. Die leitenden Schichten, die Geistlichkeit wie die Laien, hatten in ihrer Gesamtheit keine hohen Ziele mehr vor Augen, die für sie selbst maßgebend gewesen, nach denen sie den unteren Schichten vorangegangen wären. Gefühle und Stimmungen überwogen in schärfstem Gegensatz. In Wohlleben und Luxus ging vielfach die obere bürgerliche Schicht in den Städten auf, der niedere Adel verbiß sich in entwürdigende Raubtaten, um seine Existenz zu bessern, der höhere stritt sich rücksichtslos um die Machtquellen, welche nicht zuletzt ihm aus dem kirchlichen Besitz fließen konnten. Die große Mehrzahl war unbefriedigt, geängstigt und unmutig.

Wohl wäre die Möglichkeit dagewesen, all diesen Massen ein Ziel zu geben, in dem sie geeint und befriedigt hätten zusammenwirken können. Dieses Ziel erkannte man zum Teil. Es lag im Südosten des Abendlandes. Hätte der Wehrstand dort den alten Zielen der Kreuzzugszeit nachgestrebt, mit den Ungarn die Türken aus der Balkanhalbinsel hinausgeworfen, so hätte man nicht nur die Südslawen, Wallachen und Griechen von dem Sklavenjoch befreit, unter dem sie Jahrhunderte hindurch seufzen sollten, und die schweren Gefahren beschworen, die der Westen Europas bald in ihrer vollen Größe erfuhr, sondern auch dem Abendlande neue Ziele gesteckt,

[1] Mitteilung von De Jongh in Revue d'hist. eccl6s. XV (1914—19) 598.

seine Kultur über den ganzen Osten ausgedehnt. Dann wäre auch all der Marasmus gewichen, der eine Folge davon war, daß so viele Kräfte ungenützt blieben oder sich zerfleischten. Es wären wohl auch dann die Keime zertreten worden, welche noch Jahrhunderte hindurch die abendländischen Nationen zersetzten, bis sie zum furchtbaren Weltkrieg in unserer Zeit führten.

Aber zu solcher Einigung fehlte es überall an Einheit, an politischer Einheit, an seelischer Einheit, an fester kirchlicher Leitung und Kraft. Die Kirche hatte noch in keiner Weise ihre allgemein als notwendig erkannte Reform in Angriff genommen. Von Italien her stellte ein neues Humanitäts-Ideal neue Probleme auf, mit denen das Abendland sich auseinander zu setzen hatte.

Das sind die großen Fragenkomplexe, denen wir nun noch in einem besonderen Abschnitt nachzugehen haben, um dann zu sehen, daß die Führung derjenigen Nation zufiel, die zuerst für diese Fragen eine befriedigende, harmonische Lösung fand.

Sechstes Buch.

Das Ringen um die Kirchenreform. Die Renaissance.

Die erste Aufgabe, die der abendländischen Christenheit im 15. Jahrhundert oblag, war die Beseitigung des zum größten Ärgernis gewordenen Schismas. Sie gelang, aber nur auf dem gefahrvollen Wege des Konzils, das so viele gewünscht hatten, um noch ganz andere Zwecke damit zu erreichen, die Umgestaltung der ganzen kirchlichen Verfassung. Es konnte verhindert werden, daß solche weitgehenden Pläne sich verwirklichten, aber unter schweren Kämpfen. Der päpstliche Primat wurde neu befestigt, nachdem er von verschiedenen Seiten in Frage gestellt worden war. Das wurde aber nur dadurch erreicht, daß die Kirche den Fürsten und Staaten, auf deren Unterstützung sie hauptsächlich angewiesen war, schwere Zugeständnisse machte, welche die schon im Zuge der Zeit liegende Entwicklung zur Landeskirchenhoheit weiter begünstigten. Eine Reform der Kirche, die man von dem Konzil als Krönung seines Werkes so sehnlich gewünscht hatte, kam nicht zustande. Auch das Papsttum war nicht derart innerlich neu gestärkt worden, daß es eine Reform der Kirche in die Hand zu nehmen vermochte. Gegenüber dem revolutionär geäußerten Verlangen nach Reform begann man vielmehr an der Kurie ein großes Mißtrauen zu hegen.

Dafür blieb die weltliche Richtung der Zeit bei dem Papsttum vorherrschend. Nur äußerte sie sich jetzt anders als im 14. Jahrhundert. Damals bildeten die Juristen, die sich um die Machttheorien stritten und für deren Anwendung maßgebend waren, den vorherrschenden Laienstand, der auch in der Entwicklung der Staaten zur Geltung kam. Nun im 15. Jahrhundert wurden sie zurückgedrängt von denjenigen, die von all den Glossen und Distinktionen, die man in den Schulen weiter tradiert hatte, nichts mehr wissen wollten, dafür Italien berauschten mit der Wiederauffrischung des literarischen Glanzes der Antike. Der Stand der philologisch orientierten Humanisten, die auf Grund der wirtschaftlichen Entwicklung Italiens in die Höhe kommen konnten, spielte die erste Rolle, indem er eine in Italiens nationalen Traditionen wurzelnde neue Kulturrichtung zur Geltung brachte. Diese beschränkte sich bald nicht

mehr darauf, den Nationalstolz des italienischen Bürgertums geistig zu nähren. Sie entwickelte sich zur Grundlage einer neuen Weltanschauung, welche auf die traditionelle christliche Lebensauffassung geringschätzig herabsah.

Das Papsttum, daran gewöhnt, auch an der Spitze der weltlichen Kultur des Abendlandes zu stehen, wollte sich der neuen geistigen Einstellung nicht nur nicht entziehen, sondern begünstigte sie fast schrankenlos. Die Päpste gefielen sich darin, die Mäcene der neuen Richtung und ihrer Vertreter zu sein, die auf die italienischen Päpste in Rom allerdings mächtiger als irgendwo sonst einwirkten. Sie wollten nicht zurückbleiben in dem Wiederauferwecken der alten Weltkultur, die von Rom aus einst die Erde beherrscht hatte und auf deren Fundamenten die abendländische Kultur langsam aufgebaut worden war. Sie schienen fast davon zu träumen, daß sie auf diese Weise die Machtstellung wieder erobern könnten, die ihnen im Kampfe der Kurialisten mit den Legisten im 14. Jahrhundert verloren gegangen war. Als sie sahen, wie die auch durch die antiken Traditionen in Italien mächtig geförderte Kunst zur Verherrlichung der Kirche und Religion dienen konnte, gaben sie sich noch ungehinderter der neuen Richtung der weltlichen Kultur hin, aber nicht ungestraft. Der Luxus und der Genuß, der mit der Kapitalwirtschaft in den italienischen Städten und mit dem Emporblühen der neuen Kunstepoche eng zusammenhing, ergriff und verdarb die Kurie noch mehr als früher, mehr denn je. So waren, als man die neue Peterskirche als Riesendom für das Oberhaupt der Kirche umzubauen begann, auch die Zeiten reif, in denen lauter denn je der Haß gegen das Papsttum sich äußerte und die Revolution in der Kirche begann, die nicht mehr ganz aufgehalten, nur noch eingedämmt werden konnte. Die Lehren eines Marsilius und Occam hatten dieser Revolution längst vorgearbeitet. Dazu hatte sie nur zu reichliche Nahrung bekommen durch die alten Mißstände, die nicht abgestellt worden waren und sich noch vermehrt hatten durch neue, die aus den alten Quellen hinzugekommen waren. Wohl erkannte man deutlich, daß man einer Katastrophe zutreibe. Berufene und Unberufene hielten es den Päpsten laut vor, am lautesten der von Eifer für die Reinheit der Kirche verzehrte Bußprediger von Florenz, Savonarola, der zu anderen Zeiten vielleicht im Verein mit andern zu einem wertvollen Werkzeug der sittlichen Erneuerung hätte werden können, in dieser Zeit aber, auf sich allein angewiesen, den Feuertod sterben mußte.

Bußpredigten allein konnten den Sinn der Zeit nicht mehr ändern. Er labte sich an dem heiteren Genuß einer verfeinerten Diesseitskultur, die verbunden war mit ganz anderem geistigem Streben, als es früher gelehrt wurde, und neue künstlerische Ideale pflegte. In dem Gefühl, eine Wende der Zeiten herbeigeführt zu haben, bei der niemand zurückbleiben wollte, der auf geistige Füh-

rung in der Welt Anspruch machte, glaubten viele, der Leitung der Kirche entbehren zu können. Das große Problem für diejenigen, die an der Mission des Christentums und der Kirche nicht verzweifelten, kam darauf hinaus, dem Zuge der Zeit, soweit er sich mit dem Christentum vereinen ließ, Rechnung zu tragen, die Berechtigung gesunder historischer Kritik und Pädagogik anzuerkennen und zu zeigen, daß auch bei heiterer Lebensbejahung die Weisheit christlicher Grundsätze bestehen bleibe und für das Aufsuchen neuer Wege empirischer Forschung die Dogmen der Kirche kein Hindernis bildeten, vielmehr für alle die Leuchtsterne wären, welche in ein Jenseits wiesen, zu dem es sonst keine sicheren Pfadweiser gab.

In Italien waren auf der anderen Seite die Segnungen katholischer Frömmigkeit noch zu sichtlich, die Bedürfnisse nach christlicher Liebestätigkeit zu groß, der Gedanke von der idealen Weltmission des Papsttums trotz allem noch zu lebendig, als daß man sich entschließen konnte, ganz mit der Vergangenheit zu brechen. Es fehlte dort auch noch im 15. Jahrhundert nicht an heiligen Bischöfen, welche den Gebildeten Ehrfurcht einflößten. Tiefer fühlende Künstler begnügten sich auch nicht mit technischen Fortschritten, neuen Maßen und Formen und realistischem Schaffen. Sie begriffen, daß die höchsten Ideale der Kunst immer noch allein von der Kirche geboten wurden und daß der menschliche Affekt in der Wiedergabe heiligen Strebens und Sterbens den höchsten Reiz auf Künstler ausübte. Der tief grübelnde, gewaltige Michelangelo wies diese neuen Pfade der Kunst, die neues Können und alte Ideale miteinander verknüpfte. Er wurde der Vater des Barocks.

Nun schlug auch die Stunde für die Nationen der Pyrenäen-Halbinsel, die bisher zurückgestanden hatten und jetzt berufen wurden, die Führung der abendländischen Kultur zu übernehmen. Sie brachten dafür jene Harmonie mit, in der die wertvollen Traditionen des Mittelalters mit den neuen Errungenschaften und Anregungen der italienischen Renaissance-Kultur zu lebenskräftiger Einheit verschmolzen wurden. Hier war noch der alte Geist der Kreuzfahrer lebendig, der sich nicht begnügte mit tatenlosem Intellektualismus, sondern zur Eroberung der Weltmeere drängte und der neuen Eroberungslust des Islams dauernde Schranken wies. Hier war der kirchliche Idealismus nicht erlahmt, die Achtung vor der Kirche nicht gesunken, sondern wurde neu gehoben durch exemplarische Bischöfe, durch Heilige von seltener Tiefe, die sich nährten an den unverdorbenen Lehren kirchlicher Wissenschaft und von den Schriften der niederländischen Mystiker. Die Spanier vor allem wurden diejenigen, die überall die Abwehr der Kirche gegen den im Norden um sich greifenden Abfall stärkten, Wissenschaft und Kunst mit kirchlichen Idealen neu erfüllten. Sie schufen mit den neuen Kräften, die in Italien wieder erwachten, jene Barockkultur, welche die nächste Periode abendländischer Kulturentwick-

lung kennzeichnet. Mit dem Anbruch dieser Zeiten konnte die katholische Kirche nicht nur erneuert werden, sondern eine Verjüngung der Weltkirche eintreten, der durch die Entdeckung der neuen Erdteile die ganze Erde erschlossen wurde, um auf ihr erst recht ihre Weltmission zu erfüllen und den bisher nur im Abendland gepflegten Samen des göttlichen Wortes in der ganzen Welt auszustreuen.

§ 1. Die Reformkonzilien.

Die Ansätze zur Staatskirchenhoheit.

Obwohl der Konzilsgedanke durch das von der Kardinalspartei 1409 nach Pisa berufene Konzil[1] eher kompromittiert als gefördert worden war, so blieb doch kein anderes Mittel zur Beseitigung des Schismas übrig als ein Konzil, aber ein Konzil, das seine Legitimität auf die Berufung durch einen Papst stützen konnte. Von den drei Päpsten Gregor XII., Benedikt XIII. und Johannes XXIII. wollte keiner die Hand dazu recht bieten. Wer konnte sie dazu bringen? Man erwartete das allgemein vom Kaiser. Diese Hoffnung sollte endlich in Erfüllung gehen. Es war gelungen, dem 1410 gewählten Luxemburger Sigismund als König in Deutschland allgemein Anerkennung zu verschaffen, nachdem er sich mit seinem älteren Bruder Wenzel verständigt hatte und der dritte Bewerber um die Krone, Jobst von Mähren, gestorben war. So war die Einheit Deutschlands wieder erreicht, und Sigismund begab sich bald nach Italien, um für die Herstellung der kirchlichen Einheit tätig zu sein. Er brachte den Pisaner Papst Johann XXIII. dazu, ein Konzil zu berufen. Dieser tat das zwar nur notgedrungen. Er brauchte eine Stütze gegen die ihm gefährliche Macht des Königs Ladislaus von Neapel und durfte Sigismund nichts abschlagen. So willfahrte er auch dessen weiterem Wunsch, das Konzil nach einer deutschen Stadt, nach Konstanz auszuschreiben. Sigismund verkündete das am 30. Oktober 1413 der Christenheit und lud zur Beschickung des Konzils alle Prälaten, Fürsten, Herren und Doktoren der Christenheit ein. Johannes XXIII. unterzeichnete eine Einladungsbulle und machte sich auf den Weg, in Konstanz selbst zu erscheinen, da er hoffte, mit Hilfe seiner zahlreichen italienischen Prälaten dort die Verhandlungen nach seinem Sinn leiten zu können.

Sigismund hatte auch Gregor XII., den römischen Papst, und Benedikt XIII., den Nachfolger Klemens' VII., eingeladen, in Konstanz zu erscheinen. Zugleich richtete er an die Könige von Frankreich und Aragonien, die als Stützen Benedikts XIII. noch in Betracht kommen konnten, Schreiben, in denen er sie aufforderte, ihm zu helfen, daß das bevorstehende Konzil die Einheit in der Kirche wiederherstelle.

[1] S. oben S. 151.

Von den Konzilteilnehmern übten den größten Einfluß Vertreter Frankreichs aus. An deren Spitze standen die beiden befreundeten Kardinäle Guillaume Fillastre, einst Dekan von Reims, der in seinem neuerdings glücklich aufgefundenen Tagebuch eine wertvolle Quelle über das Konzil hinterlassen hat, und Pierre d'Ailly. Dieser hatte schon längst ein Konzil vorgeschlagen als die einzige Möglichkeit zur Beseitigung des Schismas. Als Kanzler der Universität Paris und später als Bischof von Cambrai hatte er eine bedeutsame Stellung, die er durch seine Persönlichkeit und seine zahlreichen Schriften erhöhte, so daß sein Einfluß weithin reichte. In seinen Grundanschauungen war er ein ausgesprochener Occamist. Mit Fillastre zusammen hatte er, um die Anhängerschaft Johannes' XXIII. nicht zur Geltung kommen zu lassen, den ebenso törichten als traditionswidrigen Vorschlag durchgesetzt, daß auf dem Konzil außer den Bischöfen alle erschienenen (gegen 300) Doktoren der Theologie, des kanonischen und auch des bürgerlichen Rechts Stimmrecht haben sollten, selbst in Glaubenssachen. Besonders maßgebend war Ailly für die Aufstellung der Grundsätze von der Superiorität des Konzils. Für die Reformfrage hatte er einen viel besprochenen Traktat „Super reformatione ecclesiae" verfaßt, den er 1416 veröffentlichte. So vernünftig auch manche darin enthaltene Vorschläge sind, der Eifer Aillys hatte doch keine tieferen Wurzeln, denn zu dem Hauptübel der Zeit trug er das Seinige bei. Er kumulierte selbst viele Pfründen, die zeitweise bis auf 14 stiegen. Es fehlte ihm der Enthusiasmus und die Schwungkraft einer aus reinstem Idealismus handelnden Persönlichkeit. Müden Auges schaute er in die Zukunft und glaubte wie viele um ihn, daß das Ende der Welt nahe sei. Ihm ähnlich, aber doch tiefer angelegt war der nach seinem Geburtsort Gerson benannte Jean Charlier, der seit 1395 Ailly im Kanzleramt der Universität Paris nachgefolgt war. Er teilte auch auf dem Konzil die Anschauungen Aillys, nachdem er schon früher in einer Schrift dem Konzil das Recht zur Absetzung eines Papstes zugesprochen und auch den Pfarrern die Teilnahme an dem Konzil, wenn auch nur mit beratender Stimme, zuerkannt hatte. An allen Fragen seiner Zeit nahm er lebhaften Anteil, aber nicht allein mit dem Verstande, sondern auch mit seinem Herzen. Das zeigte er besonders in seinen Ansprachen und Predigten. Bei ihm war es noch offenbarer, daß nur die Not der Zeit ihn dazu gebracht hatte, einen Standpunkt einzunehmen, der nicht als korrekt katholisch angesehen werden kann.

Unter den Konzilteilnehmern aus Italien glänzte der als Kanonist hervorragende Kardinal Franz Zabarella. Bei den Deutschen ragte hervor der Wiener Universitätsprofessor Nikolaus von Dinkelsbühl, die „Leuchte Schwabens" genannt, der den Herzog Albrecht V. von Bayern auf dem Konzil vertrat. Aus den gelehrten Predigten, die gelegentlich vor den Teilnehmern gehalten wurden, kann man

ersehen, wie sich durch das Interesse für antike Dichter und für Petrarca auch hier die Renaissance bemerkbar zu machen begann.

Konstanz war jetzt die Hauptstadt der Christenheit geworden, und voll Spannung wandten sich alle Augen dahin. Sollten die Grundfesten der Kirche dort wiederhergestellt oder — erschüttert werden? Die dominierende Stellung, die der prunkliebende Kaiser anfangs einnahm, hinter dem der Papst ganz zurücktrat, und die Anwesenheit zahlreicher Fürsten, die neben den Prälaten sich zur Geltung bringen wollten, erweckte den Anschein, als ob in Konstanz eine konstituierende Versammlung zusammengetreten sei, die der Kirche eine neue Verfassung geben wollte. Über den großen Besuch des Konzils sind wir durch den Stadtchronisten Ulrich von Richental unterrichtet. Es waren außer dem Papste Johannes, der mit 600 Personen gekommen war, anwesend 5 Patriarchen, 33 Kardinäle, 47 Erzbischöfe, 145 Bischöfe, 93 Weihbischöfe, über 500 geistliche Fürsten; 37 Universitäten waren vertreten mit 2000 Personen. Unter den Universitätsgebildeten zählte man auf 217 Doktoren der Theologie, 361 Doktoren der Rechte, 171 Ärzte, 1400 Magistri und Licentiati artium, neben denen 5300 einfache Priester und Schüler sich einfanden. An weltlichen Fürsten werden aufgezählt 39 Herzöge, 32 gefürstete Herren, 141 Grafen, 71 Freiherren, mehr als 1500 Ritter. Alle diese hohen und minder hohen Herren waren mit gewaltigem Gefolge gekommen, so daß der Berichterstatter die Zahl der in Konstanz gleichzeitig anwesenden Fremden auf 72 000 schätzt. Darunter werden aber zu einer nicht zu tilgenden Schande auch aufgezählt über 700 öffentliche Dirnen in den Frauenhäusern und solche, die eigene Häuser gemietet hatten, zu denen noch die heimlichen kamen, deren Zahl man nicht angeben könne.

Es war nichts Leichtes, in diese Versammlung Organisation zu bringen. Dabei schon hatte Sigismund einen großen Anteil am Verdienste. Gegen den Wunsch Johanns XXIII. wurde beschlossen, daß nicht nach der Kopfzahl der Anwesenden, sondern nach den vertretenen Nationen abgestimmt werden sollte. Damit war den am zahlreichsten erschienenen Italienern die Leitung genommen. Es gab zuerst vier, später fünf Nationen: Italiener, Engländer, Deutsche, Franzosen und nachher noch Spanier. Die Ordnung nach Nationen entsprach der Unterscheidung, die schon längst auf den Universitäten und in dem Kardinalskollegium hervorgetreten war. Noch nie hatten sich die verschiedenen Nationen des Abendlandes auf einer so großen internationalen Versammlung in ihren Vertretern nebeneinander gestellt. Es muß verwundern, daß es gelang, sie zu einer Einigung zu bringen. Das vermochte nur die Idee der katholischen Kirchengemeinschaft, die trotz aller Verdunklung von allen aufrecht erhalten wurde. Zu praktischen Ergebnissen kam man in der Weise, daß jede Nation zunächst für sich beriet. Dabei waren natürlich die beredten Prälaten und Doktoren der Theologie

die Führenden. Gelegentlich konnten indes auch weltliche Fürsten ihre Ansicht zur Geltung bringen, so besonders Sigismund, den man samt seiner Umgebung mit dem Spitznamen Mars bezeichnete. Das in den Sitzungen der einzelnen Nationen Durchberatene und Beschlossene wurde dann, wenn Übereinstimmung erzielt war, in den großen Sitzungen, zu denen das Konzil als Generalkongregation zusammentrat, nur noch feierlich proklamiert.

Als Johann XXIII. sah, daß man ihn völlig außer acht ließ, und noch dazu hörte, daß eine Denkschrift verbreitet wurde, die über ihn die schwersten Anklagen enthielt, begann er zu befürchten, daß er Gegenstand eines richterlichen Verfahrens werden könnte. Er verpflichtete sich in feierlicher Form, um der Kirche den Frieden zu geben, den Pontifikat bedingungslos niederzulegen, wenn Gregor XII. und Benedikt XIII. dasselbe tun würden. Damit machte er aber nicht mehr viel Eindruck. So entfloh er am 21. März 1415 im Dunkel der Nacht, als Armbrustschütze verkleidet, unter die Begleitung des Herzogs Friedrich von Österreich eingereiht, aus Konstanz. Er hoffte, auf diese Weise das Konzil sprengen zu können. Als die Abreise des Papstes bekannt wurde, drohte in der Tat alles auseinander zu laufen. Sigismund vor allem war es zu verdanken, daß eine allgemeine Flucht verhindert werden konnte. Um sich einen Rechtsboden zu schaffen, beschloß das Konzil, daß ein Generalkonzil ohne seine Einwilligung durch den Papst nicht verlegt oder aufgelöst werden könne, daß jeder, auch der Papst, was den Glauben und die Ausrottung des Schismas betreffe, dem Generalkonzil gehorchen müsse und dieses, wie über alle Christen, so auch über den Papst zu richten habe. Wir begreifen, wie man in der Not des Augenblicks damals in Konstanz zu diesen Beschlüssen gelangte. Sie entsprachen auch den Theorien, die längst geäußert worden waren und besonders von den Pariser Professoren d'Ailly und Gerson vertreten wurden. Aber Rechtskraft konnten diese Dekrete von der Superiorität eines allgemeinen Konzils gleichwohl in der Kirche nicht erlangen, so hart auch um sie noch gerungen wurde.

Die Absicht Johanns XXIII. war, nach Avignon zu gelangen. Dort wollte er das Avignonische Papsttum erneuern. Aber er kam nicht weit. Die Wege wurden ihm verlegt. Er wurde in Deutschland gefangen genommen. Das Konzil erklärte ihn auf Grund der schwersten sittlichen Anklagen für abgesetzt. Die Prozeßakten machen einen höchst peinlichen Eindruck. Unter denjenigen, die gegen Johann eidlich aussagen, befinden sich Kardinäle, die ihn einst gewählt hatten, Bischöfe und Kurialen, die ihm viele Gnaden zu verdanken hatten und nur das eine Streben zu haben schienen, sich nun offensichtlich von ihm zu trennen. Manche berichten nur vom Hörensagen. Bei nicht wenigen Aussagen können wir einen Schuldbeweis nicht erbracht sehen. Sie hinterlassen den Eindruck,

daß man allgemein darauf ausging, den unrechtmäßigen Papst zu vernichten, der allerdings in keinem Falle eine moralische Autorität beanspruchen konnte.

Die Synode befand sich nun aber in einer unhaltbaren Lage, nachdem sie den Papst, von dem sie berufen worden war, abgesetzt hatte. Eine rechtmäßige Grundlage erhielt sie erst durch den großmütigen Entschluß des in Rimini sich aufhaltenden Papstes, auf seine Würde Verzicht zu leisten. Gregor XII., der allein als rechtmäßiger Papst angesehen werden kann, schickte seinen Kardinallegaten, den Dominikaner Giovanni Dominici, nach Konstanz, der im Auftrage des Papstes das Konzil berief und zugleich die Verzichtleistung Gregors XII. am 4. Juli 1415 aussprach. Jetzt konnte das Konzil erst als rechtmäßig berufen anerkannt werden und auch erst der päpstliche Stuhl als erledigt angesehen werden. Nun war der Weg frei für die Wahl eines Nachfolgers Gregors XII. Wohl haben die Vertreter der Konzilstheorie, indem sie dies geschehen ließen, nur in formeller Weise ihrerseits nachgeben wollen, aber tatsächlich erkannten die Konstanzer mit der Annahme der Berufung durch Gregor XII. an, daß alle ihre früheren Beschlüsse, also namentlich diejenigen von der 4. und 5. Sitzung, welche die Superiorität des Konzils über den Papst ausgesprochen hatten, einen ökumenischen Charakter nicht hatten.

Es blieb nun übrig, daß auch Benedikt XIII. aufgegeben wurde, zu dem die spanischen Fürsten und ein Teil der südfranzösischen Großen noch hielten. Sigismund verhandelte deshalb persönlich in Perpignan mit dem König Ferdinand von Aragonien, und in der Folge kam Benedikt XIII. mit seinen Anhängern in Streit. Die Spanier schickten dann auch ihre Vertreter zum Konzil, und Benedikt XIII. wurde am 26. Juli 1417 abgesetzt. Es hatte nichts zu bedeuten, daß Peter von Luna das Urteil nicht anerkannte und bis zu seinem Tode 1424, umgeben von einem kleinen Anhang, in der Küstenburg Peniscola bei Valencia die Rolle eines rechtmäßigen Papstes weiterspielte. Das Schisma war mit der Absetzung Benedikts beseitigt. Es stand nur noch die neue Wahl eines Papstes aus.

Inzwischen war auch die Aburteilung des schon fünf Jahre vorher gebannten Prager Magisters Hus vor sich gegangen. Hus war auf dem Konzil erschienen und glaubte durch die Darlegung seiner Anschauung Eindruck machen zu können. Eine Zeitlang pflog man auch mit ihm Verhandlungen, durch die man zu einer Verständigung zu gelangen hoffte. Da aber Hus sich nicht als Suspendierter und Angeklagter fühlte, trotz des Verbotes Messe las und dabei Anreden hielt, war er verhaftet worden. Er galt doch nur als ein Vertreter wiclifitischer Häresie. Seine alten tschechischen Gegner betrieben in Konstanz am eifrigsten das Vorgehen gegen ihn. Auf ihren Hinweis wurde ihm seine 1413 veröffentlichte Schrift

„De ecclesia" vorgehalten, bei der er von der wiclifitischen Definition der Kirche als der Gemeinschaft der Praedestinierten ausgegangen war. Nachdem das Konzil am 4. Mai 1415 abermals 45 Sätze Wiclifs verurteilt hatte, war das Geschick des Hus entschieden. Da er, wenn er auch im einzelnen schwankend geworden war, sich nicht gewillt zeigte, alle ihm vorgehaltenen Irrtümer abzuschwören und sich dem Konzil zu unterwerfen, wurde er am 6. Juli 1415 als Schüler Wiclifs verurteilt. Am gleichen Tage wurde er als Ketzer dem weltlichen Arm überliefert und nach dem strengen damals geltenden Recht verbrannt. Wir bedauern und beklagen eine Zeit, die nach einem so strengen Recht lebte, und wünschen sie keineswegs zurück. Allerdings ist damit das Urteil über Hus selbst und seine Richter noch nicht gefällt. Wir haben beide nach ihrer Zeit, nicht nach unserer, zu beurteilen, und Hus hat zum Teil die Strenge des Urteils selbst herausgefordert. Man hat insbesondere Sigismund schwere Vorwürfe gemacht, weil er Hus freies Geleit versprochen und dieses Versprechen nicht gehalten habe. Es scheint, daß Sigismund nicht nur die Sicherheit auf dem Wege zu dem Konzil, sondern auch vor dem Konzil für freie, öffentliche Rede und nach dem Konzil zusicherte. Aber das Konzil stellte sich auf den Standpunkt, daß man auf diese Weise einen Ketzer dem ordentlichen Gerichte nicht entziehen dürfe, und daß eine so weite Ausdehnung der Zusicherungen Sigismunds unberechtigt wäre. Das Schicksal des Hus teilte sein Freund Hieronymus von Prag, der ungerufen nach Konstanz gekommen war. Auch er wurde als Häretiker verurteilt und starb mit gleicher Standhaftigkeit wie Hus den Feuertod.

Nun sollte das Konzil aber noch eine dritte Aufgabe erledigen, auf die viele am meisten gaben: die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. So sehr man an sich einig war über die Notwendigkeit der Reform, so wollte doch keiner der verschiedenen Stände anerkennen, daß er besonders reformbedürftig wäre, und niemand mit gutem Beispiel vorangehen. Jeder wollte zuletzt an die Reihe kommen, wenn es galt, Opfer zu bringen. Dazu waren, da es sich dabei hauptsächlich um die Mißstände bei der Pfründenverleihung handelte, auch politische und nationale Interessen im Spiele. Um die Reformfrage sicher zur Erledigung zu bringen, hatten Sigismund und die deutsche Nation verlangt, daß die Papstwahl erst nach Erledigung der Reform vorgenommen werden solle. Bei den Schwierigkeiten des Reformproblems, das in Reformkommissionen mit immer neuen Gutachten beladen wurde, konnte man gar nicht voraussehen, wie lange die Papstwahl hinausgeschoben würde. Viele hielten die Neubesetzung des päpstlichen Stuhles für das wichtigste und dringendste Geschäft, das nicht länger ohne großen Schaden für die Kirche aufgeschoben werden könne, und sie hatten gewiß damit recht. Es kam aber darüber zwischen den beiden Par-

teien zu sehr hitzigen Auseinandersetzungen. Sigismund wurde dabei einmal mit einem Prälaten handgemein. Der greise Bischof Heinrich von Winchester, der Oheim des Königs von England, brachte endlich einen Vergleich zustande. Danach sollte in einem Synodaldekret festgelegt werden, daß nach der Papstwahl wirklich die Reform der Kirche in Angriff genommen würde; diejenigen Reformdekrete, über die unter den Nationen eine Einigung erzielt sei, sollten vor der Papstwahl veröffentlicht werden; der Modus für die Papstwahl sollte durch Deputierte bestimmt werden.

So wurden am 9. Oktober 1417 in der 39. allgemeinen Sitzung fünf Reformdekrete verkündet, denen alle Nationen bereits zugestimmt hatten. Das erste bezog sich auf die Festlegung der zukünftigen allgemeinen Konzilien. Innerhalb von fünf Jahren sollte das nächstfolgende Konzil abgehalten werden, ein zweites sieben Jahre später, dann immer jedes zehnte Jahr ein Konzil berufen werden. Im zweiten Dekret wurde verfügt, daß bei einer neuen zwiespältigen Wahl sogleich ein Konzil zusammentreten müsse. Im dritten wurde jeder neugewählte Papst verpflichtet, vor Verkündigung seiner Wahl den Wählern ein Glaubensbekenntnis abzulegen und einen Eid über die Festhaltung der allgemeinen Konzilien. Im vierten wurde die Versetzung der Bischöfe beschränkt und an die Zustimmung der Kardinäle gebunden. Das fünfte Dekret hob die besonders anstößigen Abgaben auf, welche an die Kurie auf Grund des Spolienrechts zu zahlen waren, und die Prokurationen, welche die Bischöfe für ihre Visitationen einst erhoben und die sie dem Papste hatten abtreten müssen. Man konnte an den Dekreten ersehen, wie groß das Mißtrauen gegen das Papsttum bei dem Konzil war, und wie es ihm darauf ankam, bei den Reformdekreten das Papsttum unter Kuratel zu stellen.

Über die Papstwahl einigte man sich dahin, daß für dieses Mal an der Papstwahl außer den anwesenden Kardinälen 30 Prälaten und Doktoren, 6 von jeder der fünf Nationen, wahlberechtigt sein sollten. Endlich wurde zur Sicherung der Reform noch ein Dekret verkündet, das den Papst verpflichtete, vor Auflösung des Konzils in Vereinigung mit Deputierten der Nationen die Kirche in ihrem Haupte und in der Kurie nach der Billigkeit und gemäß einer guten Verwaltung zu reformieren. Dann traten die Wähler im Konstanzer Kaufhause ins Konklave, aus dem nach drei Tagen, am 11. November 1417, als Gewählter der Kardinaldiakon Otto Colonna hervorging, der sich Martin V. nannte.

Damit hatte die Kirche nun endlich wieder ein allgemein anerkanntes Haupt. Das 39 Jahre hindurch dauernde Schisma, die größte Krise, welche die Kirche zu überstehen gehabt hat, konnte endgültig als beseitigt angesehen werden. Unendlich groß war der Jubel in der Christenheit, und diese Stimmung war ganz dazu angetan, das Papsttum wieder zu heben. Auch die Persönlichkeit des

neuen Papstes schien durchaus dafür geeignet. In feierlichster Weise wurde er im Dome zu Konstanz gekrönt in Gegenwart Sigismunds und der Vertreter aller Nationen. Noch nie war eine solche Krönungsfeier vor den Augen aller Nationen vollzogen und mit so heißen Wünschen begleitet worden. Martin V. entstammte der römischen Adelsfamilie der Colonna, einer der erlauchtesten Italiens. Er hatte nach keiner Seite hin Anstoß gegeben und durch seine vornehme, schiedsrichterliche Haltung auf dem Konzil sich überall Ansehen verschafft. Man rühmte seine Sittenreinheit und Gelehrsamkeit. Auf das höchste gespannt war man darauf, was er in der von allen heiß gewünschten und nur zu ungeduldig erwarteten Kirchenreform erreichen würde.

Bald sollte der Spannung Enttäuschung folgen, als der neue Papst in den Kanzleiregeln all das wieder gut hieß, was man in diesem Rahmen als Mißbräuche an dem römischen Hofe beklagte. Aber es war auch eine große Täuschung, wenn man meinte, die Reform könnte auf einmal durchgeführt werden durch administrative Verordnungen. In den Weg trat ihr schon die praktische, zunächst als dringend erscheinende Erwägung, daß man die päpstliche Verwaltung wieder in geordneten Gang bringen müsse. Das Papsttum, dem es an festen Einkünften fast ganz fehlte, war immer in finanziellen Schwierigkeiten, und die Durchführung der Reform lief sicher auf eine Schmälerung der päpstlichen Einnahmen hinaus. Das war ein Bedenken, das immerhin eine Berechtigung an sich hatte. Noch wichtiger war, daß die ganze Reformbewegung für die hierarchische Ordnung und die Selbständigkeit des päpstlichen Stuhles Gefahren in sich barg, die mit der einheitlichen Papstwahl noch lange nicht beseitigt waren. Martin V. wollte vorsichtig vorgehen. Er verständigte sich mit dem Konzil dahin, daß die von allen Nationen angenommenen Reformdekrete zunächst verkündet werden sollten und die übrigen Fragen durch Vereinbarungen mit den einzelnen Nationen zu regeln seien, die ihm in Denkschriften ihre Wünsche vorlegen könnten.

So wurden also zuerst sieben Reformdekrete verkündet, die Exemtionen, Unionen und im übrigen meist Finanzmaßnahmen betrafen. Dann wurden drei Konkordate abgeschlossen, eines mit der deutschen Nation, zu der die Polen, Ungarn, Skandinavier gerechnet wurden, ein zweites mit den romanischen Nationen und ein drittes mit der englischen. Aber nur das letztere sollte dauernde Geltung haben, denn die Engländer sahen ihr Staats- und Landeskirchentum schon als genügend gesichert an. Die beiden andern Konkordate sollten nur für fünf Jahre gelten. Das deutsche Konkordat stipulierte nach den Wünschen der Nation die kanonische Wahlfreiheit, die Annaten, Appellationen, Ablässe und Dispensationen und beschränkte die Zahl der vom Papst zu vergebenden Stellen. Der Verkehr mit Gebannten sollte nur bei namentlicher

Benennung des Betroffenen verboten sein. Ähnlich waren die Verträge mit den romanischen Nationen. Für Frankreich, das furchtbar unter dem Kriege mit England litt, wurden die Annaten auf die Hälfte herabgesetzt. Das englische Konkordat allein betraf nicht die Abgaben an den Papst, handelte nur von den Kardinälen, Ablässen, Inkorporationen und Dispensationen und sicherte den Engländern einige Ämter an der römischen Kurie. Nachdem dann noch das nächste Konzil vom Papst für Pavia auf 1423 angesagt worden war, wurde das Konstanzer Konzil in der 45. Sitzung am 22. April 1418 geschlossen.

Sigismund wünschte, daß der Papst seinen Sitz in Deutschland aufschlage, und bot ihm Basel, Mainz oder Straßburg an. Die Franzosen hingegen wollten den Papst wieder in Avignon haben. Daran war natürlich nicht zu denken, daß der Colonnapapst darauf einging. Er reiste unter dem Jubel des Volkes über Bern, Freiburg im Uechtland und Genf nach Italien. Bis er nach Rom zurückkehren konnte, dauerte es noch einige Zeit, da noch manche Hindernisse im Kirchenstaate weggeräumt werden mußten. Aber am 29. September 1420 zog er in Rom ein, das nun erst wieder der dauernde Sitz des Nachfolgers Petri wurde.

Es ist nicht leicht, das Konzil von Konstanz zu würdigen. Um nicht zu harte Maßstäbe an dasselbe anzulegen, muß man bedenken, daß es inmitten einer revolutionären Periode in der Kirchengeschichte steht. Es hat da immerhin schon darin ein großes Verdienst, daß es die Einheit der Kirche betonte und durch Beseitigung des Schismas tatsächlich wiederherstellte. Aber darauf beschränkt sich auch sein Verdienst. Die ganze Frage der Kirchenreform wurde nur rein äußerlich betrachtet. Man sah nur darauf ab, die Befugnisse und Gefälle des Papstes zu beschränken, und stellte offen die These der Superiorität der Konzilien über den Papst zur Debatte. Dabei zeigte man wieder, daß Machtfragen Trumpf waren. Die Theologen wollten darauf ausgehen, das Papsttum der intellektuellen Führung der Theologieprofessoren zu unterwerfen, die auf dem Konzil herrschen konnten. Es war der Geist der Universität Paris, der auf dem Konzil von Konstanz die Führung hatte, aber zum letzten Male. Die Gelehrten von Paris halfen selbst mit, ihre internationale Autorität zu vernichten, indem sie auf die Organisation von Landeskirchen hinarbeiteten. Dazu wurde ein wichtiger weiterer Schritt getan durch die Konkordate. Die Reformfrage fand bei den Verhandlungen mit den einzelnen Nationen zu einem großen Teile ihren Abschluß in einer Teilung bei der Pfründenbesetzung. Damit zeigte es sich, daß die alte äußerliche Auffassung der geistlichen Stellen unter dem Gesichtspunkte der Macht und der Einkünfte dominierte. Es ließ sich gewiß nicht umgehen, daß mit der Macht der neuen Staaten zu rechnen war. Die Zukunft gehörte den Landesfürsten, die sich gern mit dem Papst verbündeten gegen

die auf eine Volkssouveränität hinausgehende Konzilsherrschaft, anderseits wieder bei den Verhandlungen mit dem Papste mehr herausschlagen wollten, indem sie mit Unterstützung der Konzilspartei drohten. Aber die geistlichen Führer hätten zuletzt die Hand zu diesem Feilschen bieten sollen. Sie hätten im Gegenteil die große Reformfrage aus den nationalen Schranken herausheben müssen. Indem sie das versäumten, ließen sie von neuem wahrnehmen, wie wenig sie damals ihren höheren Beruf erkannten, und trugen das ihrige dazu bei, daß die Zeit des vorwaltenden Einflusses der Bischöfe wie der Universitäten zum Ablauf kam. Dem Papste blieb kein anderes Mittel, als in diese Bahnen einzulenken, da er nur so die gegen ihn in der Superiorität der Konzilien geeinte Gegnerschaft durch Teilung überwinden konnte, um in geistlichen Dingen jene leitende Stellung zu behaupten, die in der katholischen Kirche durch die Lehre vom Primat festgelegt war und mit der die katholische Kirche stand oder fiel.

Es fehlte in Konstanz der geistige Hauch, der von einer tieferen Erfassung der Kirchenreform ausging und in Trient nachher die Führung übernahm. In der Konzilsstadt am Bodensee vermißte man Männer, die, innerlich von der geistlichen Mission der Kirche durchglüht, diese allein in den Vordergrund gestellt hätten. Der Geist des Nominalismus hatte zu viele der führenden Hochschullehrer angekränkelt, so daß ihnen der kirchliche Gemeinschaftsbegriff mit der Lehre des Völkerapostels von der Kirche als dem mystischen Leib Christi nicht mehr klar vor Augen stand, und bei den meisten vermißte man den Geist der Aufopferung und Selbstlosigkeit, in dem die einzelnen hätten wetteifern sollen, statt in prozessuarischen Künsten, die nur der Selbstsucht dienten. Dann hätte auch das Konzil eine größere moralische Autorität entfalten können, der man sich freiwillig gebeugt hätte.

Nicht wenige Angelegenheiten, in die das Konzil im Interesse des Friedens der Christenheit hätte eingreifen sollen, wurden endlos verschleppt und durchkreuzt durch politische Intrigen oder nationalistische Eifersucht. So war es bei dem Streit zwischen den Polen und dem Deutschorden, der durch einen sicheren Frieden hätte beigelegt werden sollen zum Heile der christlichen Mission in den Ostländern. Durch die Parteinahme Sigismunds in dem Krieg zwischen Engländern und Franzosen war das Konzil der Gefahr nahegebracht, daß der Nationalitätenstreit die Konzilsteilnehmer auseinandersprengte. Am schlimmsten war, wie sich die Böhmen gegen das Konzil aufbäumten.

Die Verbrennung von Hus rief in Böhmen eine furchtbare Erregung hervor, weil man in Hus nicht so sehr den religiösen als vielmehr den nationalen Führer getroffen sah und die in Konstanz vollzogene Verbrennung des Hus als eine nationale Schmach empfand, für die man Rache nehmen wollte. Die nationalen Instinkte,

die überall in den Vordergrund traten, zeigten sich hier in wildem Fanatismus. Die Bewegung hatte noch ein sehr wirksames, äußeres Agitationsmittel erhalten. Ein früherer Mitschüler von Hus, Jacobellus von Mies, Pfarrer und Professor der Philosophie in Prag, hatte nach der Abreise des Hus nach Konstanz den Satz aufgestellt, daß zum vollständigen Genuß der Eucharistie die Kommunion unter beiden Gestalten gehöre und der Kelch ebenso den Laien zukomme wie den Geistlichen. So wurde jetzt der Kelch das Schlagwort der religiösen Bewegung in Böhmen. Das Konzil hatte sich bereits mit der Frage beschäftigt, die ein wirksames Mittel war, um unter Laien, als von der Kirche Zurückgesetzten, Propaganda zu machen. Ein Dekret des Konstanzer Konzils hatte sich für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Praxis ausgesprochen, indem es betonte, daß aus dem Verlangen der Hussiten eine Verurteilung der Kommunion unter einer Gestalt gefolgert werden könnte. Spender und Empfänger der Kommunion unter beiden Gestalten (sub utraque) waren mit Zensuren belegt worden. Sie hießen nun die Utraquisten. Das Dekret reizte die Opposition nur noch mehr.

Als auf Drängen des Konzils König Wenzel, der lange gezaudert hatte, einschritt, war es zu spät. Der Führer der Hussiten war der königliche Burggraf von Husinez, Niklas von Pistna. Er stellte sich an die Spitze einer Bewegung, die von Austie ausgegangen war. Dort waren die Hussiten aus der Stadt vertrieben worden und hatten sich auf einem benachbarten Hügel verschanzt. Sie nannten ihn den Berg Tabor und bekamen danach den Beinamen Taboriten. Auf einem anderen, in der Nähe gelegenen Hügel, der auch Tabor hieß, hielt Niklas 1419 eine große Versammlung, auf der allen der Kelch gereicht wurde. In Prag selbst stellte sich ein anderer Laie an die Spitze, der Kammerherr Johann Ziska. Hier plünderte man bald die Kirchen, verjagte Priester und Mönche.

Mitten in der Aufregung starb König Wenzel am 16. August 1419, und damit erhielt der Aufstand auch noch eine politische Spitze. Der Thronerbe war der Bruder Wenzels, Sigismund, der damals gegen die Türken in seinem ungarischen Königreiche kämpfte, das er seit seiner Vermählung mit der ungarischen Erbin Maria 1387 erworben hatte. Ihn machte man für den Tod des als heiligen Martyrer verehrten Hus verantwortlich. Seine Herrschaft wollte man im Volke unter keinen Umständen zulassen, während der Adel bereit war, unter gewissen Zugeständnissen Sigismund anzuerkennen. So stellte sich Bauernschaft gegen Adel, und damit wurde nun noch ein sozialer Gährungsstoff in die religiös-politische Bewegung hineingebracht, was nicht schwer war, da der Bauer in einer elenden Lage sich befand und das Beispiel der wiclifitischen Bauernprediger nahe genug lag.

Die radikalen Hussiten auf dem Lande, die Taboriten, stellten ein sozialistisch-kommunistisches Programm auf, mit dem sie die Welt umgestalten wollten. Nicht allein die Kirche sollte in ihrer Lehre und in ihrem Kultus reformiert werden, sondern auch Staat und Gesellschaft, und die neue Ordnung sollte vorgenommen werden nach dem wiedererweckten Evangelium. Nun glaubte sich jeder berufen, als Reformator aufzutreten. Die erste Forderung, die erhoben wurde, war die Aufhebung aller Standesunterschiede. Auch zwischen Priestern und Laien sollte es keine Scheidung mehr geben. Die Staatsform sollte republikanisch werden, wie Marsilius gelehrt, in der Gesamtheit des Volkes die höchste Macht liegen. Auch die Emanzipation der Frauen wurde in das Programm aufgenommen, das mit dem Zauberwort Freiheit und Gleichheit verbreitet wurde: kirchliche, politische, soziale, nationale Freiheit war das Losungswort der hussitischen Bauern.

Sigismund glaubte, allein gegen die Empörer nichts ausrichten zu können. Papst und Reich sollten ihm zu Hilfe kommen. Eine päpstliche Bulle verkündete den Kreuzzug gegen die Ketzer, und die Kräfte des Deutschen Reiches wurden gegen sie aufgerufen. Aber alles das war wirkungslos. Die Hussiten erzeigten eine ganz erstaunliche militärische Überlegenheit gegenüber den ritterlichen Scharen, die ihnen entgegentraten und besonders bei Deutschbrod 1422 und Thauss 1431 vernichtend geschlagen wurden. Unter dem leidenschaftlichen Priester Prokop gingen sie zur Offensive über und verwüsteten weithin die Grenzländer Österreich, Schlesien, Lausitz, Sachsen, das bambergische und bayerische Gebiet. Als man ihrer mit den Waffen nicht mehr Herr werden konnte, suchte man mit diplomatischen Mitteln ihre Macht zu verringern, indem man mit dem gemäßigten Teil unter ihnen, der hauptsächlich in den besitzenden Kreisen Prags vertreten war, Verhandlungen anknüpfte, die zu kirchlichen Zugeständnissen führen sollten. Damit beschäftigte sich das neue Reformkonzil von Basel.

Papst Martin V. zeigte sehr wenig Eifer, um die Konzilien in der von Konstanz ihm auferlegten Folge einzuberufen. Er sah wohl, daß damit manche eine Umwandlung des monarchischen Charakters der Kirche in einen konstitutionellen beabsichtigten, und dazu wollte er am letzten mithelfen. Das Mißtrauen wurde bei ihm fast krankhaft, so daß das Wort Konzil vor ihm nicht gebraucht werden durfte. Aber anderseits wagte er nicht, direkt der noch immer lebhaften Konzilsbewegung Widerstand entgegenzustellen. Im Jahre 1423 hatte er das noch in Konstanz beschlossene Konzil nach Pavia zu berufen. Wegen der Hussitenkämpfe in Deutschland und des Krieges zwischen England und Frankreich stellten sich wenige Besucher ein, und wegen Ausbruchs der Pest wurde das Konzil nach Siena verlegt. Als dort das Konzil wieder die Gelegenheit wahrnehmen wollte, um die Grundsätze der Superiorität

über den Papst, die man in Konstanz noch mit der Notlage rechtfertigen konnte, zur Geltung zu bringen, nahm Martin V. die geringe Anzahl der Prälaten und ihre Uneinigkeit als Anlaß, um das Konzil plötzlich im März 1424 aufzulösen.

Schon vor der Auflösung war für die Abhaltung des nächsten Konzils Basel gewählt und vom Papst diese Wahl bestätigt worden. Durch die Verlegung des Konzils nach Basel gewann der Papst eine Frist von 7 Jahren. Leider benutzte er die Zeit nicht, um als berufene Instanz seinerseits ernstlich eine gründliche Kirchenreform einzuleiten. Die schreienden Mißstände, die alle Rombesucher wahrnehmen konnten, lieferten der Konzilspartei so wieder neue Gründe, um die Notwendigkeit eines Konzils zu betonen.

Zur Entschuldigung konnte man in Rom sagen, daß die Wiederherstellung der Zustände in Rom und im Kirchenstaat, wo noch überall die Folgen der Avignonischen Zeit und des Schismas sich bemerkbar machten, den Papst und seine Finanzen schwer in Anspruch nahmen. Als Papst Martin nach Rom zurückkehrte, sah die Stadt fast wie ein großes Trümmerfeld aus. Die alten Gebäude wurden als Steingruben zum Bauen von Häusern und zum Kalkbrennen benutzt. Die meisten Häuser der Stadt waren verfallen. Viele Kirchen waren ohne Bedachung, einige in Pferdeställe verwandelt worden. Die Stadtmauern waren verfallen. Nachts kamen Wölfe aus der Campagna in die vatikanischen Gärten und scharrten auf dem Campo Santo bei S. Peter die Toten aus ihren Gräbern. Die äußere Wiederherstellung der Stadt war die erste Sorge des Papstes. Dann wandte er seine ganze Energie auf die Erneuerung der fast verfallenen päpstlichen Herrschaft im Kirchenstaate, wobei er in einer über das erlaubte Maß freilich hinausgehenden Weise seine Verwandten begünstigte. Im Verhältnis zu dieser äußeren Tätigkeit dachte er aber auch zu wenig daran, die inneren Kräfte für eine Reform groß zu ziehen. Es fehlte nicht an solchen.

Zu seiner Zeit kam nach Rom der große heilige Bußprediger Bernardin von Siena, der 1437 der erste Generalvikar der Franziskaner-Observanten in Italien wurde. Deren Wege sollten sich nun für immer von denen der Konventualen scheiden, indem für die Observanten die auf dem Generalkapitel von Assisi im Juni 1430 vorgenommene und von Martin V. bestätigte Revision der Ordensstatuten (Martinianische Konstitutionen) maßgebend blieb. Darin war eine Beobachtung der Regel ohne Dispens vorgeschrieben. Auf der andern Seite hatte sich der Ordensgeneral Wilhelm von Casale vom Papste am 23. August 1430 die Vollmacht geben lassen, daß die Klosterprokuratoren, statt der apostolischen Syndici, liegende Güter und dauernde Einkünfte annehmen, besitzen und einfordern durften.

Bernardin von Siena leitete mit seinen Observanten einen neuen

Aufschwung der franziskanischen Wanderpredigt ein. Er steht an der Spitze einer Reihe von bedeutenden Predigern, unter denen Jakob von der Mark, der eifrige Bekämpfer der die Hierarchie seit Johannes XXIII. leugnenden Fraticellen, der Kreuzzugsprediger Johann von Capistrano, Robert Caraccioli von Lecce und Bernardin von Feltre hervorragten. Mit seinen Predigten suchte er das italienische Volk aufzurütteln, dessen Gebrechen er tief erkannte, wie ihm auch die kirchlichen Mißstände nicht verborgen waren.

Den Mißständen gegenüber zeigte er aber kluge Mäßigung, indem er sagte: Man tue doch besser daran, über das priesterliche Leben der Gegenwart zu schweigen, als schlecht darüber zu lehren. Zu den Klagen über das Papsttum äußerte er sich in Florenz einmal in einer Weise, die uns erkennen läßt, daß er die Hemmnisse wohl kannte, die der Reform gegenüberstanden: „Manche sagen, wann wird uns Gott einmal einen heiligen Papst schicken, daß er diese Schlechten zum Teufel jage? Aber höre, was ich dir sage: Hättest du einen Papst, so heilig als du willst, so wird er doch die schlechten Prälaten und Priester nicht fortschaffen können. Den einen wird er dem Kaiser zulieb halten müssen, einen andern dem König zulieb, oder einem Barone oder andern weltlichen hohen Herren zulieb, wieder andere aus Freundschaft zu den Kardinälen oder anderen Herren und Prälaten der heiligen Kirche; und selbst wenn er einen fortjagt, so ist es doch unmöglich, daß er den Verzicht auf alle Benefizien durchführen oder alle neu besetzen könnte, so daß nichts oder wenig aus dem würde, was du dir wohl denkst. Die Herren werden die Bischöfe nach ihrer Art wollen, und der Papst wird ihnen nachgeben müssen um des Wohles der Kirche willen. Es ist unmöglich, die Kirche Gottes zu reformieren, wenn nicht zuerst das Haupt mit den Gliedern im Frieden ist . . . Ich sage das nicht, um die Schlechten zu begünstigen, sondern die Guten zu unterstützen. Nie wird eine Reform der Kirche im ganzen zustande kommen, sondern eine solche in einzelnen Gliedern[1].“

Seine Predigten richteten sich vornehmlich gegen die Veräußerlichung des religiösen Lebens und gegen die Laster und sittlichen Schwächen der Zeit. Die furchtbarsten Worte gebraucht er gegen die Sodomie, die in Italien damals so verbreitet war, daß er in Florenz sagen durfte: „Bis zu den Sternen steigt der Übelgeruch dieser Sünde, die überall in Toskana und in Italien herrscht. In Deutschland kennt man dieses Laster gar nicht, ebensowenig in Frankreich. Ich weiß, daß es Städte gibt, wo kein Toskaner wohnen dürfte, wo kein Lehrer der Schule Toskaner sein darf, damit die Kinder nicht verdorben werden. Hier aber macht man daraus ein Gewerbe, dem man den Namen Arte gentile della seta (edle Seidenweberei) gegeben hat[2].“ Dann waren es die vielen Feindschaften,

[1] Hefele, Der hl. Bernhardin v. Siena. S. 33.
[2] Ebenda 260.

gegen die er mit erschütternden Worten den Frieden predigte, der Wucher und der Kleideraufwand mit der Spielleidenschaft, die er scharf verurteilte. Um Eindruck zu machen, griff er zu einem schon früher gebrauchten, aber durch ihn hauptsächlich eingeführten Mittel, dem sogenannten „brucciatore". Nach der Predigt gegen Luxus und Spiel lud er die Zuhörer ein, die Werkzeuge und Hilfsmittel zu ihren Sünden öffentlich zu vernichten. Man brachte Schmuck- und Schminkmittel, falsche Haare, Parfums, Frauenputz aller Art, Kartenspiele und Schachbretter, aber auch Statuen, Gemälde, Bücher und Musikinstrumente, wie abergläubische Arzneimittel zusammen und errichtete einen Scheiterhaufen, um alles unter frenetischem Beifall des Volkes zu verbrennen. Solche symbolische Handlungen waren freilich von zweifelhaftem Wert. Es mögen dabei auch kostbare Gemälde, Bildnisse, Bücher und Handschriften vernichtet worden sein, und das Ganze war mehr ein italienisches Schauspiel zur Befriedigung der Schaulust des Volkes, als daß es zu dauernder Besserung verhalf.

Noch eine andere symbolische Handlung war ihm besonders eigen: das berühmte Monogramm Christi. Wenn er eine Stadt besuchte, — zum ersten Male geschah es in Mailand — ließ er das Wappenzeichen Christi, des Friedensstifters, auf Fahnen gemalt, sich vorantragen und neben der Kanzel beim Hauptportal des Domes aufpflanzen. Auch auf die äußeren und inneren Kirchenmauern ließ er den Namen Christi aufmalen oder das Sinnbild auf Altären aufstellen. Deshalb verklagte man ihn bei Papst Martin V. Es gelang ihm aber, sich zu rechtfertigen. Der Papst ließ ihn in Rom 80 Tage lang predigen und die Standarte mit dem Namen Jesu aufpflanzen. Unter den Hörern sah man auch den Papst mit den Kardinälen.

Eine andere Heiligenfigur, die auch aus dieser Zeit bezeugt, daß frommes, religiöses Leben in Rom nicht erstorben war, ist die der hl. Witwe Francesca Romana. Aus dem römischen Adelsgeschlecht der Bussi hervorgegangen, vermählte sie sich mit einem vornehmen Römer und wurde Mutter von sechs Kindern. Unter dem Pontifikate Martins V. hatte sie, die in Werken der Nächstenliebe aufging, die Grundlage gelegt zu einer Vereinigung frommer Frauen unter dem Namen der Oblaten der hl. Maria, die zunächst nur zu Werken der Mildtätigkeit, regelmäßigem Besuch der alten Kirche S. Maria auf dem Forum und zur hl. Kommunion an den Marienfesten daselbst sich verpflichteten. Daraus entwickelte sich die Kongregation der Oblate di Tor de 'Specchi, benannt nach dem Haus der Familie Specchi am Fuße des Kapitols, das Francesca für die Genossenschaft angekauft hatte. Nach dem Tode ihres Gemahls 1436 trat Francesca in die Genossenschaft, die klösterlichen Charakter angenommen hatte, aber kein anderes Gelübde verlangte, als daß die Eintretende ihre Person zu gottseligen Zwecken auf-

opfere. Die Schwestern besuchten die Spitäler und Gassen der Stadt, um überall als Engel der Wohltätigkeit zu walten. Die Tracht der Oblaten ist noch heute die Witwentracht des 15. Jahrhunderts. Francesca, deren Leben ihr Beichtvater aufgezeichnet hat, zeigte auch ein eigenes mystisches Gepräge durch ihren vertrauten Verkehr mit den Schutzengeln.

Aber es fehlte daran, daß solche Beispiele bei dem Weltklerus in Rom Wurzeln faßten und dann von da aus hinausgetragen wurden. Große Hindernisse bereitete das Kardinalskollegium, dessen Geist noch der alte blieb und das nicht mit dem Papste zusammenwirkte, sondern eher mit der Konzilspartei, als deren Verbündeter es sich fühlte. Das Konstanzer Konzil hatte die Zahl der Kardinäle auf 24 beschränkt, um ihnen auf Kosten des Papstes eine größere Bedeutung zu verschaffen. Martin V. hatte dazu noch mit Kardinälen aus den drei einst hadernden Obedienzen zu tun, in denen das Machtbewußtsein fortlebte, mit dem die Kardinäle sich im Schisma über den Papst gestellt hatten. Er erließ sehr ernste Bestimmungen, in denen er sie daran mahnte, würdig und demütig zu wandeln, andern Prälaten oder Priestern auf niedrigerer Stufe nicht übermütig zu begegnen, ihrem Hause ordentlich vorzustehen, ihre Diener in Zucht und Ehrbarkeit zu halten und nicht nach Gunst und Schutz der Fürsten zu streben, sondern ungeteilt von weltlicher Zerstreuung mit ganzer Seele sich dem Dienste des Heiligen zu widmen. Es finden sich diese Bestimmungen in einer päpstlichen Konstitution vom 13. April 1425, die auch noch andere Reformbestimmungen, die alle sehr lobenswert waren, enthielt. Die Zahl der Protonotare sollte vermindert, die unberechtigten Kanzleitaxen unterdrückt werden. Den Bischöfen, Äbten und Mönchen wurde die so oft vernachlässigte Residenzpflicht eingeschärft. Sie wurden mit der Entziehung eines Teiles ihrer Einkünfte, sogar mit der Suspension a divinis bedroht, wenn sie längere Zeit, 6 oder 8 Monate, abwesend wären. Die Erzbischöfe wurden unter schwerer Strafandrohung verpflichtet, alle 3 Jahre Provinzialkonzilien abzuhalten, den Bischöfen befohlen, der Aufforderung ihres Metropoliten, vor ihm zu erscheinen, Folge zu leisten. Insbesondere wurde den Bischöfen und Äbten noch untersagt, sich ohne triftige Gründe an den Höfen der Fürsten und Herren aufzuhalten und Missionen von ihnen zu übernehmen, es sei denn, der Landesherr beauftrage sie damit. Auch in Rom sollten sie sich Geschäfte halber nicht mehr als 6 Monate aufhalten. Endlich wurden Vorschriften erlassen gegen die Habsucht der Prälaten, gegen die Sittenlosigkeit des Klerus, gegen die ungerechten Geldforderungen. Aber dieses Programm teilte das Schicksal so vieler anderer, die nach ihm im Laufe dieses Jahrhunderts kamen, daß sie nicht ausgeführt wurden. Die Kurie selbst hatte nicht die Kraft, mit einem Beispiel voranzugehen, das anderen voranleuchtete. Dazu

hätte es hier ganz anderer Männer bedurft. Wohl war Martin V. bestrebt, bei den Neuernennungen von Kardinälen sich tüchtige Männer auszuwählen. Aber wie wenig er mit den Kardinälen in Einklang war, zeigte sich in dem nach seinem Tode (20. Februar 1431) stattfindenden Konklave.

Die Kardinäle stellten wieder eine Wahlkapitulation auf, durch die sie sich als Aufsichtsbehörde über den Papst stellen und mit ihm die Regierung im Kirchenstaate teilen wollten. Sie machten sich die Reformwünsche der Konzilsbewegung zu eigen, indem sie verlangten, daß der Papst den römischen Hof an Haupt und Gliedern reformieren, ihn nicht ohne Zustimmung der Mehrheit der Kardinäle an einen anderen Ort verlegen, das allgemeine Konzil berufen und auf demselben die Gesamtkirche reformieren sollte. Auch sollte er gegen die Person eines Kardinals oder sein Vermögen nichts ohne die Zustimmung der Mehrheit der Kardinäle unternehmen, ihnen die Befugnis nicht verkürzen, über ihr Eigentum rechtmäßig zu verfügen. Die Lehnsträger und Beamten des Kirchenstaates sollten auch dem Kollegium der Kardinäle den Treueid leisten; ohne seine Einwilligung sollte der Papst keine wichtige Regierungshandlung im Kirchenstaate vornehmen, und den Kardinälen sollte die Hälfte aller Einkünfte der römischen Kirche gehören.

Aus dieser Kapitulation sprach der alte Geist des Mißtrauens und der Eifersucht, der nun auch vom Nepotismus des verstorbenen Papstes genährt worden war. Sie zeigte, daß Macht und Einkommen noch die hauptsächlichsten Ziele waren, um die man sich in Rom stritt und in denen man sich einte. Wenn man dabei die Kirchenreform in den Vordergrund stellte, so tat man es nur, um darin ein Mittel zu finden, durch das man die Macht des Papstes beschränken konnte. Daß die Reformfrage diesen Sinn jetzt bei vielen bekam, sollte man bald deutlicher sehen können. Der neue Papst mußte die Wahlkapitulation verkünden. Eine praktische Bedeutung hat sie freilich nicht erlangt.

Der neu gewählte Papst Eugen IV. (1431—47) war der Neffe Gregors XII. Er entstammte einer venezianischen Adelsfamilie, gehörte dem Orden der Augustiner-Eremiten an und war ein strenger, heiliger Ordensmann. Aber es fehlte ihm an Geschick im Handeln, so daß sein Pontifikat kein glückliches war, was besonders in seiner Stellung zu dem Konzil von Basel hervortrat.

Am 23. Juli 1431 wurde das längst festgesetzte Konzil zu Basel eröffnet, zu dessen Vorsitzenden schon Martin V. den von ihm zum Kardinal erhobenen, einst als Kirchenrechtsprofessor in Padua glänzenden und mit vielen vortrefflichen Eigenschaften und Tugenden ausgestatteten Giuliano Cesarini ernannt hatte. An das bei schwacher Beteiligung in Basel eröffnete Konzil erließ aber Eugen IV. schon im Dezember 1431 eine Bulle, durch die er das

Konzil auflöste und seine Verlegung nach Bologna verfügte, wo es 1½ Jahre später wieder zusammentreten sollte. Die Verfügung entsprang nicht reiflicher Erwägung, sondern ging hauptsächlich aus der Furcht hervor, die der Papst vor der zunehmenden Macht der Konzilsbewegung hatte, und beruhte auf unrichtigen Informationen. Das Konzil in Basel hatte bisher noch keinen Anlaß geboten, daß man ihm ein so schroffes Mißtrauen aussprechen mußte, war noch mit keinem Beschluß hervorgetreten, der diesen Schritt des Papstes rechtfertigen konnte.

So setzte man dem Papste in Basel Widerspruch entgegen, und das Verhältnis des Papstes zum Konzil blieb unheilbar durch Mißtrauen vergiftet. Die in Basel Versammelten, welche der Verlesung der Auflösungsbulle aus dem Wege gegangen waren, indem sie sich aus dem Sitzungssaale entfernt hatten, wandten sich in einer Enzyklika an die Christenheit und erklärten, daß sie im Konzil beharren und unter dem Beistand des Hl. Geistes weiter arbeiten wollten. Nachdem das Konzil in Konstanz das Schisma überwunden hatte, hielt man allgemein das neue Konzil für notwendig, um die nicht erledigte Frage der Kirchenreform zu einem glücklichen Abschluß zu bringen, und noch dringender war für nicht wenige die Aussöhnung mit den Hussiten, die man von dem Konzil erwartete. Der Schritt Eugens hatte nur die Folge, daß das Interesse am Konzil und die Zahl seiner Teilnehmer wuchs. Die Fürsten versicherten das Konzil ihres Schutzes und Beistandes.

Das Konzil sprach dem Papst das Recht ab, es auflösen zu können, und erneuerte die Konstanzer Beschlüsse von der Superiorität. Eine vom König von Frankreich, Karl VII., nach Bourges berufene Versammlung erklärte sich für die Baseler, wobei einen großen Einfluß der sehr angesehene Erzbischof von Lyon, Amédée de Talaru, ausübte, der aber nicht unterließ, dem Konzil zu schreiben, man solle den Papst mit großer Liebe behandeln, es handle sich jetzt nicht um einen Johann XXIII., sondern um einen Papst, dessen Wandel nach jeder Hinsicht unantastbar wäre. Das hinderte die Baseler jedoch nicht, den Papst und seine Kardinäle förmlich vorzuladen und mit einem Kontumazialverfahren zu bedrohen, wenn sie nicht binnen 3 Monaten erscheinen würden. Sie nahmen ein Siegel an, das Gottvater darstellte, wie er vom Himmel herab den Segen aussprach, unten einen Papst, einen Kardinal, mehrere Prälaten und Doktoren, auf die der Hl. Geist herabsteigt, ein deutliches Zeichen, daß sie sich eine päpstliche Autorität zuschrieben. Sie sprachen dem Papste das Recht ab, Kardinäle zu ernennen, und begannen bereits in die Regierung des päpstlichen Patrimoniums einzugreifen, indem sie einen Vikar für Avignon bestellten, anstatt des von Eugen IV. zum Bischof ernannten Neffen.

Endlich sah der Papst, den die Kardinäle und die Fürsten verließen, ein, in welch große, neue Verwirrung er die Kirche stürzen

würde, und gab nach. Dazu riet ihm auch dringend der König Sigismund, der persönlich in Rom erschien, um 1433 die Kaiserkrone vom Papste zu empfangen. Der Papst nahm das Auflösungsdekret zurück und erkannte die Baseler Synode mit Vorbehalt seiner und des apostolischen Stuhles Autorität als ökumenisch begonnen und fortgesetzt an, womit er indes die früheren Beschlüsse nicht guthieß.

Aber die Nachgiebigkeit des Papstes nützte nicht mehr viel in Basel. Hier begannen immer mehr radikale Elemente zu herrschen, da man dem niederen Klerus weit den Zugang zum Konzil öffnete. Das hing mit der unklaren Vorstellung zusammen, daß man unter einem ökumenischen Konzil sich die Repräsentation der Gesamtkirche vorstellte, wo alles vertreten sein sollte. Die Bischöfe waren gern damit einverstanden, daß auch niedere Geistliche und Laien zugelassen wurden, wenn sie nur damit Unterstützung gegen den Papst erhielten. Sie lehrten diesen niederen Geistlichen aber nur, wie Untergebene sich gegen ihre kirchlichen Oberen kontrollierend überheben könnten, und sollten die bitteren Früchte davon selbst nachher kosten. Die gegen den Papst opponierende Mehrheit des Konzils war nie durch Bischöfe gebildet. Man ließ Graduierte und Mönche zu, wenn sie sich durch Eifer auszeichneten. Wohl suchte man durch eine Kontrollkommission von 12 Mitgliedern Schranken aufzurichten. Man beschloß, daß Baccalaurei nur zugelassen werden sollten, wenn sie würdige Personen wären und ernste Studien gemacht hätten, Bettelmönche sollten ein respektables Äußere haben und nur bei den Reformfragen mitsprechen dürfen. Aber das hatte nichts zu sagen. Man wollte demokratisch gesinnt sein, um desto leichter die Parlamentarisierung der Kirche durch Mehrheitsbeschlüsse zu erreichen. So kamen denn aus dem nahen Frankreich immer mehr Pröpste, Prioren, Priester, Kleriker, Pfarrer, Mönche, um auf den Konzilsbänken Platz zu nehmen und vielleicht auch neben der Förderung der Kirchenreform eine eigene Beförderung zu erreichen. Auch aus Deutschland waren viele niedere Kleriker, Juristen und Mönche anwesend, aber wenig Bischöfe und keiner der geistlichen Kurfürsten.

Die Organisation des Konzils war durch vier Delegationen bestimmt, die für die vier Hauptzwecke des Konzils eingesetzt waren, für den Glauben, den Frieden, die Reform und die allgemeinen Angelegenheiten. In jeder Delegation sollten die vier Nationen, die italienische, die französische, deutsche und spanische in gleicher Zahl vertreten sein. Man stimmte zuerst in den einzelnen der vier Delegationen und dann in den allgemeinen Versammlungen einfach nach der Mehrheit der Anwesenden ab. Nicht nur Schreiber und Kopisten halfen da die Mehrheit bilden. Man spottete sogar darüber, daß auch Köche und Stallmeister mit zu Rate gingen. Jedenfalls kam es vor, daß einige Prälaten, die um Resonanzboden besorgt waren,

ihre Dienerschaft mitbrachten, die durch Schreien für Beifall sorgten und die Gegner durch ihr Toben einschüchterten. Es bildete sich eine tumultuarische Menge, die bereit war, demjenigen zu folgen, der am radikalsten war. Die Konzilsfanatiker gingen darauf aus, das Konzil zu einer ständigen Behörde zu machen, die alle Attribute der Souveränität in Anspruch nahm, in Justiz und Verwaltung, Gesetzgebung und Regierung die oberste Instanz in der Kirche sein sollte. Sie wollten den monarchischen Charakter der Kirche zerstören. Am 9. Juni 1435 hob man in Basel alle Annaten, Palliengelder, Taxen und andere Steuern auf und wollte so dem Papst gerade zu der Zeit alle Mittel entziehen, als er in Florenz im Exil weilte, da in Rom eine Revolution ausgebrochen war.

Der Hauptführer der radikalen Partei, welche die Mehrheit hatte, war der Kardinal Louis d'Aleman, Erzbischof von Arles, kurz der Kardinal von Arles genannt. Durch Martin V. zum Kardinal erhoben und bei ihm in hoher Gunst, stand er schlecht mit Eugen IV. In abenteuerlicher Flucht war es ihm gelungen, gegen den Willen des Papstes Rom zu verlassen, um zum Konzil zu gehen. Er war bald der einzige Kardinal, der entschlossen war, mit dem Konzil die äußersten Folgerungen zu ziehen. Während das Ansehen des Kardinals Cesarini, der einen Bruch mit dem Papst verhindern wollte, sank, stieg das des Kardinals von Arles, der durch seine Unbescholtenheit, Geschäftskenntnisse, seinen Mut und seine große Beredsamkeit, seine Gleichgültigkeit allen Schmähungen gegenüber zum Führer der Oppositionspartei geschaffen war. Er hatte die Franzosen meist auf seiner Seite. Aber seine Aufrichtigkeit und Überzeugung waren unzweifelhaft, wie sein Wandel und Wirken als Erzbischof musterhaft war, so daß er von Klemens VII. 1527 in die Reihe der Seligen aufgenommen wurde.

Während die Baseler dem Papst gegenüber nicht schroff genug abweisend sein konnten, kamen sie den Hussiten entgegen, indem sie durch Verhandlungen eine annehmbare Fassung der hussitischen Forderungen und ihres Glaubensbekenntnisses zu erreichen strebten. Das Vereinbarte wurde in den zu Iglau 1436 verkündeten Kompaktaten niedergelegt, welche das Konzil 1437 genehmigte. Man bewilligte in verklausulierter Form die Forderungen, die von der gemäßigten Partei der Prager, den sogenannten Kalixtinern, einst als Prager Artikel aufgestellt worden waren. Hierbei wurde der Laienkelch bewilligt, von den Priestern aber sollte gelehrt werden, daß die Kommunion ebenso vollständig unter einer Gestalt erteilt und empfangen werden könne. Eine andere Forderung der Kalixtiner lautete auf Freigabe der Predigt. Es hieß jetzt, daß die Predigt frei sein sollte, jedoch nur von denen geübt werden dürfe, welche die geistlichen Oberen dazu bevollmächtigten. Ein dritter Punkt betraf die Bestrafung der Todsünden. Darüber wurde vereinbart, daß die Todsünden ausgerottet und bestraft werden sollten,

aber nur von der gesetzlichen Obrigkeit, nicht von Privatpersonen. Endlich wurde über die eingezogenen Kirchengüter, welche die böhmischen Herren meist in Beschlag genommen hatten, bestimmt, daß sie zurückgegeben werden sollten. Es waren das sehr vage Abmachungen, die nur insofern einen Sinn hatten, als König Sigismund eine Formel finden wollte, um ohne weitere Kämpfe die Anerkennung als König in Prag zu erlangen. Auch war diesen Punkten nur von den gemäßigten Pragern zugestimmt worden. Im Gegensatz zu ihnen verharrten noch im Kampfe die Taboriten und die Waisen, wie sich die Anhänger Ziskas nach dessen Tode genannt hatten. Doch war durch die Kompaktaten eine Spaltung unter den Hussiten erreicht worden. Adel und Städte verbanden sich zur Herstellung der Ordnung. Der weltliche Adel oder, wie wie man sagte, der Herrenstand, war in Böhmen der eigentliche Sieger. Die Baseler hatten keinen besonderen Anlaß, über den Ausgang der Verhandlungen mit den Hussiten zu triumphieren. Aber trotzdem legten sie großen Wert darauf, nach außen in solchen Verhandlungen als Vertretung der Kirche zu erscheinen. Darum wollten sie auch maßgebend sein, als die Griechen zu der Zeit Unionsverhandlungen wünschten. Darüber kam es zum vollen Bruch zwischen Papst Eugen IV. und dem Konzil.

Der griechische Kaiser Johannes Paläologos eröffnete die Verhandlungen nur durch die Not gedrängt, um Hilfe gegen die Türken zu erhalten, die daran gingen, dem Griechenreich seine letzte Stunde zu bereiten. Die demokratische Mehrheit des Konzils wünschte die Unionsverhandlungen in Basel oder Avignon, und der König von Frankreich war damit natürlich sehr einverstanden, da sich die Aussicht ergab, die Kurie wieder nach Frankreich zu ziehen. Die Minderheit des Konzils aber war dem päpstlichen Vorschlag gemäß für Udine oder Florenz. Die Griechen kamen mit dem Papst überein, die Verhandlungen in Ferrara abzuhalten. Als der Papst dorthin die Synode berief, kannte der Zorn der Baseler kein Maß. Sie waren entschlossen, den Papst zu suspendieren und abzusetzen. Da verließ der Kardinallegat Giuliano Cesarini, der einsah, daß der Bruch nicht mehr aufzuhalten war, das Konzil.

Die Baseler waren froh, ihn los zu werden, um ungehindert ihre Konzilspläne durchführen zu können, die ihnen in Italien kaum gelingen konnten, weil dort die große Anzahl der Bischöfe die niederen Geistlichen zurückgedrängt haben würde und Aleman sie nicht allein als Kardinal hätte beherrschen können. Kardinal Aleman wurde zum Konzilspräsidenten erwählt. Das bedeutete den Kampf auf das Äußerste. Die Baseler verbissen sich nun ganz in den Gegensatz gegen den Papst und schienen von der Meinung sich leiten zu lassen, daß ein Konzil aufhöre, unfehlbar zu sein, wenn es aufhöre, von dem Oberhaupt der Kirche getrennt zu sein, und mit ihm in Eintracht vorgehe. Aber in ihrem blinden Vor-

gehen übersahen sie, wie sie sich in den Augen der Allgemeinheit kompromittierten. Sie wollten die Union mit den Griechen, die man allgemein wünschte, dem Interesse ihrer Theorien opfern und dem Vorteil, der ihnen in Basel oder wo anders winkte. So konnte man jetzt voraussehen, daß in dem schweren, langen Kampfe zwischen Papst und Konzil schließlich doch dem Papst der Sieg zufallen werde.

Am 8. Januar 1438 wurde das Konzil in Ferrara durch den Kardinal Albergati eröffnet. Der griechische Kaiser kam mit großem Gefolge. Auch der griechische Patriarch Josef. Sie trafen hier mit dem Papste zusammen. Eine Epidemie und finanzielle Gründe veranlaßten noch einmal eine Verlegung des Konzils von Ferrara nach Florenz. In Florenz kam am 5. Juli 1439 die Union mit den Griechen zustande. Der Erzbischof von Nicaea, Bessarion, und der Metropolit von Kijew, Isidor, hatten sich darum besonders verdient gemacht. Wurden auch die großen Hoffnungen, die man daran knüpfte, nicht erfüllt, die Verkündigung der Abmachungen bedeutete damals einen großen Erfolg für das Ansehen des Papsttums. In dem Unionsdekret wurde von dem Konzil von Florenz, das allein sich als legitim nun rühmen konnte, die dogmatische Entscheidung ausgesprochen: „Der Heilige apostolische Stuhl und der römische Papst hat über den ganzen Erdkreis den Primat, und der römische Papst ist der Nachfolger des hl. Petrus, des Apostelfürsten, und der wahre Stellvertreter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen; ihm ist im hl. Petrus von unserm Herrn Jesus Christus die Vollmacht übergeben worden, die gesamte Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten.“ Der Satz war grundlegend für die theologische Entwicklung der Lehre vom Primat. Dagegen konnten die Baseler mit ihrer Theorie, daß der Papst seine Gewalt von der Masse der Gläubigen habe, nicht mehr aufkommen.

Kurz vorher, am 15. Juni 1439, hatten die Baseler — nur sieben Bischöfe waren zugegen, aber 300 Priester und Doktoren — den Papst Eugen IV. wegen seines beharrlichen Ungehorsams gegen die Kirchenversammlung als abgesetzt erklärt und waren dann zur Wahl eines neuen Papstes geschritten. Als solchen wählten sie am 5. November 1439 den Herzog Amadeus von Savoyen, Vater von 9 Kindern, der, nachdem er seine Frau verloren und lange Zeit sein Land trefflich regiert hatte, mit gleichgesinnten Rittern in die von ihm gestiftete Einsiedlei zu Ripaille am Genfer See sich zurückgezogen hatte. Es war eine eigentümliche Einsiedlei, in der Mystik mit Politik vereint werden sollte. Die Einsiedler, die Keuschheit gelobten, sollten neben ihren religiösen Übungen sich noch weiter mit Politik beschäftigen und ständige Räte des regierenden Herzogs von Savoyen sein. Amadeus war der Dekan dieser Einsiedlerritter. Die Einsiedlei war nicht ohne An-

nehmlichkeiten mit ihren sieben getrennten Wohnungen und sieben Türmen, ihrem Hirschpark und der Nachbarschaft des schönen Sees.

Bei der Wahl des Gegenpapstes, die in dem Baseler Zunfthaus der Adligen, zur Mücke genannt, stattfand, wirkten mit 1 Kardinal, 1 Erzbischof, 10 Bischöfe, 5 Magistri der Theologie, 8 Doktoren und 1 Lizentiat der Rechte, die, wie der Konzilhistoriker mit Befriedigung feststellt, aber doch alle Priester waren. Nicht wenig fiel bei der Wahl in Betracht, daß die Familie des Gewählten im Besitz von Savoyen und Piémont auf beiden Seiten der Alpen herrschte und leicht sich Avignons und des päpstlichen Gebietes dort bemächtigen konnte. Der phantastische Mann, der von den Baselern zum Papste erhoben war, ließ sich gern einreden, daß die Christenheit ihn notwendig hätte, um sie unter der Aufsicht des Konzils zu leiten, dachte dabei auch daran, daß er die Macht und den Ruhm des Hauses Savoyen mehren könnte, wollte aber als Papst etwas gelten, und ließ den Baselern vor allem sagen, sie müßten dafür sorgen, daß sie an Stelle der fortgefallenen päpstlichen Annaten ihm andere Einnahmen verschafften, denn er wollte dabei nicht sein Vermögen vergeuden und seine Kinder ruinieren. Aber so gut er hier zeigte, daß er im Kleinen zu rechnen verstand, so sehr täuschte er sich, wenn er meinte, ein Gegenpapst könne noch einmal eine Rolle spielen. Die Opfer, die er brachte, indem er seinen schönen weißen Bart preisgab und seine Herrschaften unter seine Söhne verteilte, waren umsonst gebracht. Er konnte wohl einige Kardinäle ernennen, in Basel feierlich einziehen, sich dort vor dem Münster krönen und nachher die Priesterweihe erteilen lassen, aber er fand nur wenige Fürsten, die bereit waren, ihn als Felix V., wie er sich nannte, anzuerkennen und für ihn gegen Eugen IV. Stellung zu nehmen. Felix V. ist der letzte Gegenpapst gewesen.

Als der Bruch zwischen dem Konzil und dem Papste eintrat, benutzte Frankreich die Lage, um das Ziel zu verwirklichen, auf das der König durch die Universität seit dem Schisma hingewiesen worden war, die Abschließung der Kirche Frankreichs als Landeskirche. Im Juni 1438 hielt der König Karl VII. eine Versammlung des französischen Klerus in Bourges, vor der die Gesandten Eugens IV. und der Baseler ihre verschiedenen Standpunkte darlegten. Man wollte nicht mit dem Papst brechen, ein Schisma nicht mehr hervorrufen, suchte vielmehr eine Mittelstellung zu erreichen, bei der man von den Baseler Reformbeschlüssen die meisten, vielfach trefflichen Dekrete, annahm, dazu aber auch die von der Superiorität der Konzilien und ihrer periodischen Wiederholung, Einiges verwarf und dem Papste anheimstellte, sich damit abzufinden. In Wirklichkeit nahm der französische Klerus die Stellung für sich in Anspruch, die die Baseler für die Gesamtkirche sich zuschrieben, regelte selbstherrlich die Lage der Kirche in Frankreich,

indem er die vom Papste vorgenommenen Besetzungen kirchlicher Stellen in Frankreich, wie dessen Geldbezüge und Jurisdiktion erheblich einschränkte. Dafür stellte sich der Klerus unter den König. Er ersuchte ihn, die Maßnahmen, auf die man sich geeint hatte, zu bestätigen und vorzuschreiben, ihnen die Form einer pragmatischen Sanktion zu geben. Zugleich gab er, indem er die Fiktion von alten Freiheiten der französischen Kirche erneuerte, dem König Gelegenheit, sich als Erneuerer der Freiheit der Kirche hinzustellen, so wie sie zur Zeit eines hl. Ludwig und Philipp des Schönen gewesen wäre.

Die pragmatische Sanktion wurde in 23 Artikeln am 7. Juni 1438 als Staatsgrundgesetz erlassen und im nächsten Jahre in den Parlamenten einregistriert. In der Einleitung gefiel sich der König darin, gegenüber dem Papste als kirchlicher Reformator aufzutreten, indem er zur Begründung der nachfolgenden Bestimmungen auf die Mißstände hinwies, die durch die Begierlichkeit in der französischen Kirche eingerissen seien, seitdem die alte Disziplin vergessen worden. Er beklagte es, daß so viele Pfründen in die Hände von Ausländern und Söldnern gefallen, der Kult unterdrückt, die Frömmigkeit geschwächt, die Kirchengebäude verfallen, die Schulen verlassen, das Gold nach dem Ausland gezogen sei. Wohl wollte der König deshalb mit dem Papste die Beziehungen nicht aufgeben, erklärte sich auch nicht abgeneigt, als der Papst gegen die pragmatische Sanktion protestierte, sich auf eine Abänderung oder Aufhebung derselben einzulassen. In der Tat aber war er der Herr der Kirche in Frankreich, der die Stellenbesetzung mehr oder minder in der Hand hatte. Auch als endlich 1516 die pragmatische Sanktion durch das zwischen Leo X. und Franz I. geschlossene Konkordat von Bologna ersetzt wurde, änderte sich im wesentlichen nichts, wenn schon die kirchenrechtliche Grundlage damit eine korrekte wurde.

So mißtrauisch der französische Klerus dem Papste gegenüber sich zeigte, so vertrauensselig war er dem Könige gegenüber. Es war naiv, wenn er der Erneuerung des Baseler Dekrets über die Wiedereinführung der alten kirchlichen Wahlen in der pragmatischen Sanktion hinzufügen ließ: „Die Versammlung sieht nichts Unpassendes darin, wenn der König oder die Prinzen bisweilen bei den Wahlen mit freundlichen Bitten und wohlwollenden Ermahnungen zugunsten von verdienten Untertanen, die für das Wohl des Königreichs sich eifrig sorgen, intervenieren, doch mögen sie sich dabei jeder Drohung oder Vergewaltigung enthalten[1].“ Man schloß in blindem Vertrauen die Augen vor demjenigen, den man nur immer als den Nachfolger des heiligen Königs Ludwig IX. und als den Hort der alten kirchlichen Freiheiten Frankreichs ansah. Um das Vertrauen zum König noch mehr zu verstärken, wurde ein

[1] Art. 3 der Pragmat. Sanktion.

Aktenstück fabriziert, das zunächst bestimmt war, die Verordnung von Bourges davor zu bewahren, daß man sie fallen ließ, dann um mit ihm Jahrhunderte hindurch die gallikanischen Freiheiten zu verteidigen. Erst in neuerer Zeit wurde die Fälschung des Aktenstückes erkannt. Es gibt sich als das aus, was man notwendig hatte, um der Fiktion von den alten Freiheiten der Kirche Frankreichs zur Zeit Ludwigs des Heiligen eine Grundlage zu geben, als eine von Ludwig dem Heiligen im Jahre 1268 erlassene pragmatische Sanktion, die in der Begründung wie in den Verordnungen im wesentlichen dasselbe bringt wie die pragmatische Sanktion von Bourges vom Jahre 1438. Das gefälschte Stück wurde zuerst im Jahre 1450 vorgewiesen. Es entstand wohl in der Umgebung des Königs. Die Spuren der Fälschung führen uns in die Nähe des königlichen Beichtvaters Gerard Machet.

In der pragmatischen Sanktion von Bourges und der damit zum Ausdruck gebrachten Theorie von den gallikanischen Freiheiten sehen wir, welche Mächte aus den kirchlichen Wirren und der Lehre von der Superiorität der Konzilien die größten Vorteile ziehen sollten. Die Fürsten übernahmen die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse, und der Schritt war dann nicht mehr weit dazu, daß sie auch über den Glauben ihrer Untertanen nachher entschieden. Die Zeiten wurden reif, nicht mehr für die ungemessene Machtfülle des Papstes in weltlichen Dingen, sondern für die unbeschränkte Gewalt der Fürsten auch in kirchlichen Dingen, für den fürstlichen Absolutismus. Die einzige Gewalt, welche dem staatlichen Absolutismus noch eine Schranke setzte, die kirchliche, wurde überwältigt. Kirche, Klerus und Völker sollten es schwer genug büßen, und die Freiheit des Abendlandes gewann dadurch nicht, sondern war daran, alles zu verlieren. Aber die kirchliche Leitung war nicht ohne Schuld daran, daß es dazu kam, weil sie zu lange gezaudert hatte, um die Kirchenreform durchzuführen, wozu sie an erster Stelle berufen, ja verpflichtet war. Sie glaubte ihren Vorteil darin zu finden, daß sie die Reform umging, indem sie mit den einzelnen Nationen und Staaten verhandelte und sich in die Pfründenbesetzung teilte. Nun mußte sie erkennen, daß sie damit der Ausbildung der kirchlichen Landeshoheit die Wege bereitete.

Das Beispiel, das der König von Frankreich gab, als er bei dem Streit zwischen dem Baseler Konzil und Eugen IV. eine neutrale Stellung einnahm, aus der er möglichst für sich Vorteile zog, ahmte man vor allem in Deutschland nach. Nur war für den Papst die Lage hier nicht so ungünstig wie gegenüber dem französischen König, weil er mit zwei Gegnern zu tun hatte, die unter sich oft uneins waren und von denen er den einen gegen den andern ausspielen konnte: den König und die Kurfürsten. Die Kurfürsten zeigten zuerst, daß sie durch Erklärung der Neutralität eine ähnliche Stellung einnehmen wollten wie der König von Frankreich, um sich vom

Papste möglichst unabhängig zu machen und für ihre landesfürstlichen Bestrebungen so viel als möglich zu gewinnen. Im Frühjahr 1439 beschloß eine Reichsversammlung zu Mainz die sogenannte Neutralität des römisch-deutschen Reiches gegenüber dem Konzil und dem Papste, wobei man aber viel mehr eine papstfeindliche als papstfreundliche Haltung einnahm. Zugleich wurden wie in Bourges mehrere Dekrete des Baseler Konzils angenommen, durch welche die Rechte des Papstes verkürzt wurden. Aber in Deutschland fehlte die starke Exekutive, die in Frankreich vorhanden war, um die Beschlüsse durchzuführen. Man überließ es den einzelnen, die Beschlüsse zur Anwendung zu bringen. So begann zunächst ein Ringen zwischen dem Papst und den Baselern, um die Neutralität zu ihren Gunsten wieder zu brechen. Der Papst suchte den König auf seine Seite zu bringen. Das gelang ihm zunächst nicht bei dem Nachfolger Sigismunds, dem Österreicher Albrecht V., der 1438 ohne sein Zutun zum König gewählt worden war, aber die Hände voll zu tun hatte, um als Schwiegersohn Sigismunds sich dessen Erbe in Ungarn und Böhmen zu sichern. Albrecht, als deutscher König Albrecht II., trat der von den Kurfürsten erklärten Neutralität bei, starb aber, ehe er den Boden des Deutschen Reiches betrat. Zu seinem Nachfolger wurde sein Vetter gewählt, das Haupt des Hauses Habsburg, Friedrich III., am 2. Februar 1440. Diesen konnte der Papst für sich gewinnen. Er machte ihm dafür große Zugeständnisse.

Friedrich erhielt Anfang 1446 einen Zehnten von allen Kirchenpfründen in Deutschland, die Vergebung von 100 Benefizien in den österreichischen Erblanden, auf Lebenszeit das Recht, für die Besetzung der 6 Bistümer Trient, Brixen, Chur, Gurk, Triest und Pedena Vorschläge zu machen, auch eine bestimmte Summe Geldes und für sich und seine Nachfolger das Recht, zur Klostervisitation in den Erblanden dem Heiligen Stuhle geeignete Personen vorzuschlagen. Aber der Papst irrte, wenn er meinte, nun gestützt auf die Macht Friedrichs im Reiche energisch vorgehen zu können. Gerade zu der Zeit war das Ansehen Friedrichs sehr erschüttert, weil er von dem französischen König die berüchtigten Söldner der Armagnacs sich hatte übergeben lassen, um sie in seinem Kampfe gegen Basel und die Eidgenossen zu verwenden. Die Eidgenossen verbluteten zwar im Kampfe gegen die französischen Söldner bei St. Jakob an der Birs, aber der Dauphin, der sie führte, fand es doch geraten, angesichts der schweren Verluste Frieden mit den Eidgenossen zu schließen, und König Friedrich erhielt dafür so viele Vorwürfe im Reiche, daß er sich hinfort ganz auf die habsburgischen Länder beschränkte.

Wie schwach die Stütze war, die der Papst an dem König damals zu haben hoffte, sollte er erfahren, als er über die Erzbischöfe von Köln und Trier, die Hauptanhänger der Baseler Synode

im Reiche, die Absetzung aussprach. Die öffentliche Meinung regte sich in Deutschland darüber sehr auf, und die Kurfürsten drohten alle, vom Papste abzufallen. Die scharf antipäpstliche Stimmung kam zum Ausdruck auf dem Kurfürstentag zu Frankfurt im September 1446, auf dem päpstliche Gesandte erschienen waren und von seiten der Baseler der Kardinal von Arles.

Da glückte es einem geschmeidigen Sekretär, der von dem Dienste des Gegenpapstes Felix V. nicht lange vorher in den Dienst Friedrichs III. übergetreten war und seine Gewandtheit schon bei der Gewinnung des Königs für den Papst gezeigt hatte, die Kurfürsten dahin zu bringen, daß sie mit dem Papste wieder Verhandlungen anknüpften. Enea Silvio zog mit deutschen Boten nach Rom und brachte dort 1447 die sogenannten Fürstenkonkordate zustande. Der Papst ging in allem auf die deutschen Forderungen ein, aber in so klausulierter Form, daß in dem Nachsatz das vielfach wieder in Frage gestellt war, was in dem Vordersatz bewilligt wurde. Wenn aber auch daraus nichts Greifbares hervorging, so war doch immerhin dies für den Papst erreicht, daß Deutschland nicht mehr in Opposition zu ihm stand. Als Eugen IV. am 23. Februar 1447 starb, war das allgemeine positive Hauptergebnis des langen Ringens mit den Baselern schon gesichert, indem der Versuch als gescheitert betrachtet werden konnte, das Papsttum in eine bloße Scheinmonarchie zu verwandeln, wie sie etwa der Doge in Venedig führte.

Unter dem neuen Papste Nikolaus V. (1447—1455) ging endlich aus neuen Verhandlungen zwischen den deutschen Fürsten und dem Papste das Wiener Konkordat vom 17. Februar 1448 hervor, in dem man im wesentlichen auf das zwischen Martin V. und der deutschen Nation in Konstanz abgeschlossene Konkordat zurückging. Von Reservationen geistlicher Stellen wurden dem Papste die im kanonischen Rechtsbuch enthaltenen und die von Johann XXII. und Benedikt XII. eingeführten gelassen. Die Besetzung der Bistümer sollte durch freie Wahl erfolgen, der Papst aber das Bestätigungsrecht ausüben und bei unkanonischer Wahl oder bei verspäteter Anzeige vollzogener durch Provision die Stellen besetzen dürfen. Kanonikate und andere Benefizien, die in den 6 ungeraden Monaten erledigt würden, sollten vom Papste verliehen werden, die Annaten sollten in mäßigem Betrage und in Raten von 2 Jahren weiter entrichtet werden. Die meisten deutschen Fürsten erkannten das Konkordat an. Aber wenn damit auch der Zwist mit dem Papste beseitigt war, die Übel, an denen die Kirche in Deutschland litt, bestanden weiter fort. Die Verfügung über so viele geistliche Stellen durch Rom hat damals eher schlecht als gut gewirkt, da in Rom das Günstlingswesen zunächst weiter herrschte.

Die nächste Folge des Konkordats war, daß in Basel Schluß gemacht werden mußte. Friedrich III. befahl nun den Baselern, ihre

Versammlung aufzulösen, kündigte ihnen das Geleit und verordnete, daß jedermann in Deutschland Nikolaus V. als Papst anzuerkennen habe. Da Friedrich dazu noch mit der Reichsacht drohte und der Baseler Rat infolge dessen die Mitglieder des Rumpfkonzils zur Abreise ermahnen mußte, verließen diese am 4. Juli 1448 Basel. Es waren im ganzen, die Familiaren eingerechnet, nur noch 100 Personen, die aus Basel auszogen. Sie begaben sich nach Lausanne, wo sie unter savoyischem Schutz das Konzil fortsetzen wollten. Aber der König Karl VII. von Frankreich brachte es bald zu Wege, daß Felix V. am 7. April 1449 resignierte gegen Überlassung des Kardinalstitels und Erhebung zum päpstlichen Vikar in Savoyen und einigen benachbarten Gebieten. Er starb bald darauf zu Ripaille 1451. Die Handvoll Konzilsmitglieder, die noch in Lausanne weilten, wählten ihrerseits Nikolaus V. und beschlossen dann am 25. April 1449 ihre Auflösung. Das letzte Schisma war so beseitigt. Aber auch die Konzilsperiode war damit abgeschlossen.

Wenn auch in den Frankfurter Fürstenkonkordaten und im Wiener Konkordat ein neues Reformkonzil vorbehalten war, auch die Lausanner in ihrer letzten Sitzung das Baseler Dekret in Erinnerung brachten, welches im Laufe von 3 Jahren ein neues Konzil in Lyon festgesetzt hatte, man erwartete nichts Gutes mehr von Konzilien, nachdem das Baseler ein neues Schisma hervorgerufen hatte. Damit hatte das Konzil es unmöglich gemacht, daß aus seinen in vieler Beziehung guten Arbeiten für die Reform der Kirche etwas Positives herauskam. Die Übergriffe, die das Konzil sich anmaßte, indem es die Superiorität über den Papst nicht nur in der Theorie, sondern auch die Regierung der Kirche über dem Papste in Anspruch nahm, rief in den zum Papste haltenden Kreisen ein solches Mißtrauen hervor, ja schuf eine solche Feindschaft zuletzt, daß alles verurteilt war, was von dieser Seite kam, auch die berechtigten Arbeiten für die Kirchenreform. Es begann eine Reaktion gegen die konziliare Bewegung einzutreten. Während diese alles Heil von einer möglichst breit gedachten Vertretung der Kirche erwartete, überließ man nun alles den Abmachungen zwischen Papst und Fürsten. Auf die Zeit der Konzilien folgte also die Zeit der Konkordate. Und damit wurde der Reformgedanke über die Maßen zurückgedrängt. Die Fragen, die bisher unter dem Gesichtspunkt der Kirchenreform erörtert worden waren, schob man zu diplomatischer Erledigung allein auf das kirchenpolitische Gebiet. Der Reformgedanke verblaßte. An der Kurie, in der Umgebung des Papstes aber war man darüber meist nur froh, da bei der Reform in erster Linie alle in ihren Einkünften geschädigt worden wären. Darüber kam man hinweg, daß die Kirchenreform beiseite gesetzt wurde. Diese Erwägung, die nicht eben sehr edlen Motiven entsprach, war nicht die einzige, welche Freude über das Mißlingen der Baseler Reform in Rom hervorrief. Man konnte mit Recht

darüber vor allem befriedigt sein, daß das Ansehen der Päpste wiederhergestellt war und die theologische Literatur sich wieder der Lehre vom Primat anschloß, wie sie in Florenz nun fest verankert worden war. Aber ein Unglück war es, daß diese prinzipielle Restauration nicht verbunden war mit einer vom Papste vollzogenen inneren Kirchenreform.

Denn die Reformbedürftigkeit blieb, wenn man auch nicht mehr auf Konzilien darüber Verhandlungen haben wollte. Und mit der Reformbedürftigkeit blieb der Wunsch nach Reform. Da für die Erfüllung desselben allein nur noch der Papst in Betracht kam, so wurde der Papst für die Nichterfüllung des Wunsches um so mehr verantwortlich gemacht, und im geheimen wuchs eine antipäpstliche Stimmung heran, über die sich Einsichtige nicht täuschten. Bezeichnend sind die Sätze, die Enea Silvio 1448 dem Papste schrieb: „Es steht eine gefährliche Zeit bevor. Überall drohen Stürme, und man wird die Geschicklichkeit der Seeleute im Unwetter erkennen. Noch sind die Baseler Wogen nicht gestillt. Unter dem Wasser ringen noch die Winde und ziehen bis zu uns durch geheimnisvolle Kanäle . . . Noch hat das Konzil seine Anhänger. Wir haben einen Waffenstillstand, keinen Frieden, wir sind der Gewalt gewichen, sagen jene, nicht überzeugenden Gründen[1]".

Wie revolutionäre Ideen noch immer unter der Oberfläche fortlebten, können wir an der scharfen Streitschrift sehen, die unter dem Namen „Confutatio primatus papae" 1443, noch zur Zeit des Kampfes zwischen Konzil und Papst, in Deutschland geschrieben wurde. Der Verfasser will von theologischem und historischem Standpunkte aus die Frage nach der Zwangsgewalt der Päpste erörtern. Er bekämpft die Ansicht, daß dem Papste eine potestas coactiva in weltlichen Dingen, daß ihm die plenitudo potestatis zukomme, und benutzt dafür in einer leichten Umarbeitung und mit geringen Zusätzen den „Defensor pacis" des Marsilius von Padua. So wirkten die über ein Jahrhundert vorher verkündeten Grundsätze des literarischen Bundesgenossen Ludwigs des Bayern weiter. Sie waren besonders in den Kreisen des Minoritenordens verbreitet, die der Universität Erfurt nahe standen, wie die Minoriten-Konventualen auch auf der Seite des Baseler Konzils standen. Als Verfasser der Confutation ist nun auch ein Minorit, der Provinzial der sächsischen Kirchenprovinz, Matthias Döring, nachgewiesen. Er änderte später seinen Standpunkt dem Papste gegenüber wie so manche andere und starb wahrscheinlich im Frieden mit der Kirche 1469, in dem Kloster zu Kyritz in der Mark Brandenburg. Aber es war doch die Frage, ob die Kritik, die so weit verbreitet worden war, für immer verstummt sei.

Die niedere Geistlichkeit hauptsächlich war durch die Baseler

[1] Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, herausg. v. Wolkan II, 72.

herangezogen worden zur Kritik an den bestehenden Verhältnissen, und sie fand um sich herum so manche Mißstände, aus denen heraus sie an alle Ordnung, die kirchliche, die staatliche wie die gesellschaftliche, einen radikalen Maßstab anzulegen begann. Charakteristisch für diese Stimmung ist eine Flugschrift, die man die Reformation Kaiser Sigismunds benennt. Sie gibt sich aus als im Auftrage Kaiser Sigismunds verfaßt und enthält in ihrem Kern wohl auch einen Reformvorschlag, der 1434 in der Umgebung des Kaisers zu Basel oder Ulm aufgesetzt wurde. Sie begnügt sich aber nicht mit der Darlegung der Kirchen- und Reichsreform, sondern kündigt an, daß die Reform gewaltsam durch einen Priesterkönig Friedrich durchgeführt werden soll. Vielleicht liegt diesem Gedanken die alte Prophetie von einem wiederkehrenden Kaiser Friedrich zugrunde.

Man kann nicht bestreiten, daß in der Schrift viele richtige Urteile stehen, und die meisten Beschwerden können nicht anders denn als berechtigt angesehen werden, soviel Vorbehalte auch zu machen sind hinsichtlich der vorgeschlagenen Mittel zu ihrer Abstellung. Auf kirchlichem Gebiete eifert die Schrift hauptsächlich dagegen, daß die Kirchenstellen als Einnahmequellen betrachtet werden. Deshalb wird das radikale Mittel empfohlen, das wir schon bei den Publizisten Philipps des Schönen, besonders bei Pierre Dubois kennen gelernt haben. Der Kirche soll das weltliche Gut genommen, Bischöfe und Priester sollen dafür fest besoldet werden. Dem Papst aber soll der Kirchenstaat gelassen werden. Im Weltlichen eifert der Verfasser hauptsächlich gegen den Fürkauf, die unrechtmäßige Art, wie man im Handel die Waren verteuerte, gegen die großen Handelsgenossenschaften, gegen die ungerechte Besteuerung der Wege, der Bauern, des Waldes. Die gewaltsame Reform soll durchgeführt werden im Auftrage des neuen Herrschers von den Rittern und freien Städten oder von der Gemeinschaft der unteren Stände. Dieser Ruf nach gewaltsamer Durchführung der Reform ist neu und eröffnet die schlimmsten Aussichten. Indem man sich an den Gedanken gewöhnte, daß die Reform nicht anders als durch Gewalt durchgeführt werden könne von seiten der Stände, welche über militärische Kraftmittel geboten, bahnte man die Wege, auf denen im 16. Jahrhundert eine kirchliche Revolution durchgeführt wurde. Die Flugschrift wurde wahrscheinlich im Jahre 1435 in Basel zuerst ausgearbeitet, als der Bruch zwischen Eugen IV. und den Baselern unvermeidlich erschien. Um den Verfasser festzustellen, hat man nach verschiedenen Richtungen gesucht. Man glaubte ihn in hussitischen Kreisen finden zu können und nahm als Verfasser einen hussitischen Wanderprediger an, Friedrich Reiser, der 1458 in Straßburg als Ketzer verbrannt worden ist. Doch hat sich diese Vermutung nicht als haltbar erwiesen. Andere suchten nach dem Verfasser in Augsburg. Der letzte Herausgeber dachte

an einen Laien, den Stadtschreiber Valentin Eber in Augsburg. Sicher ist der Verfasser ein Weltgeistlicher, und wahrscheinlich schrieb er in Basel. Die von da ausgegangene Flugschrift hat dann bei ihrer Verbreitung mannigfache Veränderungen erfahren, die es schwer machen, ihre erste Form festzustellen. In Augsburg, wo sie neue Wurzeln schlug, erschien sie seit 1476 auch im Druck.

Das große Jubiläum, mit dem man im Jahre 1450 nach der Beseitigung des letzen Schismas zu Rom die äußere Wiederherstellung des kirchlichen Friedens feierte, war etwas verfrüht. Das fühlte man wohl in Rom. Deshalb sollte mit dem Jubeljahre eine kirchliche Restauration in Angriff genommen werden. Nach Frankreich entsandte Nikolaus V. 1451 den Kardinal Guillaume d'Estouteville. Er sollte die Domkapitel, Schulen und Universitäten reformieren und die Abschaffung der pragmatischen Sanktion herbeiführen. Aber die Wahl dieses nach Glanz und Reichtum strebenden Kardinallegaten war keine glückliche. Er erreichte nichts. Der König Karl VII. berief wieder eine Versammlung des französischen Klerus nach Bourges, die nur eine neue, wenig gemilderte Ausgabe der pragmatischen Sanktion beschloß und die Gelegenheit wahrnahm, um den Papst an die Verpflichtung zu erinnern, demnächst wieder ein Konzil zu berufen. Auch waren die Zustände in Frankreich damals sehr verworrene. Das Land hatte unter dem hundertjährigen Kriege mit England furchtbar gelitten. Krieg, Hunger und Pest hatten mehrere Generationen hindurch fast alle Diözesen Frankreichs heimgesucht. „Frankreich," so schrieb Enea Silvio, „ist immer in Bewegung. Bald wird es von den Engländern geschlagen, bald stürzt es sich in sein eigenes Schwert[1]." Um die äußere Ordnung herzustellen, gab man sich ganz dem Könige hin, dem es dann unter diesen Umständen gelang, ein außerordentlich scharf zentralisiertes Regiment aufzurichten, welches nur mit Mißtrauen alle Maßnahmen des Papstes Frankreich gegenüber betrachtete.

Erfolgreicher war die Sendung des Kardinallegaten Nikolaus von Cues, dessen Vielseitigkeit uns hier nach neuen Richtungen hin entgegentritt, in denen er zeigte, wie die in der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens zu Deventer empfangenen idealen, schaffensfreudigen Anregungen sein ganzes Leben hindurch in ihm wirksam blieben. Dazu waren dann ausgedehnte wissenschaftliche Kenntnisse gekommen, die er sich auf den Universitäten Heidelberg, Padua, Köln erwarb, zugleich mit mancherlei Beziehungen, die für ihn bedeutsam wurden. In Padua war er Schüler des hervorragenden Rechtsgelehrten Giuliano Cesarini gewesen. der, aus ganz armen Verhältnissen hervorgegangen, auf seine Zeitgenossen einen großen Eindruck machte durch sein würdiges Äu-

[1] Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, herausg. v. Wolkan III, 282.

ßeres nicht minder als durch Sittenreinheit, Frömmigkeit, Mildtätigkeit und große Gelehrsamkeit. In undankbaren Aufgaben als Kardinallegat zur Aufbringung eines Heeres gegen die Hussiten, bei der Leitung des Baseler Konzils und in Begleitung Hunyadis auf den Türkenkriegen hatte er sich erschöpft. Auf dem Baseler Konzil fand sich auch Nikolaus von Cues als Vertreter des Erzbischofs von Trier ein. Hier wandelte er zuerst ganz in den Bahnen der Baseler und vertrat deren Anschauungen von der Superiorität der Konzilien auch schriftlich, namentlich in den drei Büchern „De concordantia catholica". Als es dann aber zum Bruch der Baseler mit dem Papste kam, verließ er mit seinem früheren Lehrer Cesarini Basel und wirkte im Auftrage Eugens IV. für die Versöhnung der deutschen Fürsten mit dem Papste. Zum Danke dafür ernannte ihn Nikolaus V. zum Kardinal und Bischof von Brixen. Der Papst wies ihm noch einen weiteren Wirkungskreis, indem er ihn als seinen Legaten nach Deutschland sandte. In den Jahren 1450—52 bereiste Nikolaus so Österreich, Bayern, Franken, Thüringen, Westfalen und die Niederlande, wo er die Fraterherren in Deventer und das Kloster Windesheim besuchte, predigte Jubelablaß und Türkenkreuzzug und bemühte sich ernstlich um eine Reform des Welt- und Ordensklerus. Vortreffliche Beschlüsse ließ er auf den Provinzialsynoden von Salzburg, Magdeburg, Mainz, Köln fassen. Leider verbrauchte er dann aber seine Kräfte in einem Streit, den er als Bischof von Brixen um seine landesfürstlichen Rechte mit dem Herzog Sigismund von Tirol hatte und der bis zum Interdikt über das Land führte.

In seinem Denken und Streben zeigte er die Gegensätze seiner Zeit, die er aber zu vereinen suchte in rastloser Tätigkeit. Diese ließ ihn am Ende seiner Legationsreise mit größten Hoffnungen in die nächste Zukunft sehen. Dafür ist besonders bezeichnend die kleine, 1452 verfaßte Schrift „Coniectura de ultimis diebus", die freilich nur auf eine Zahlenspielerei hinaus kommt. Alles verlaufe auf Erden im Septenar; 7 × 7 Jahre bildeten in der Geschichte immer Perioden. Das 50. Jahr sei immer das Jubeljahr. Für die Erkenntnis des Verlaufes in der Kirchengeschichte nimmt er noch die Analogie als beliebtes Hilfsmittel in Anspruch. In den Schicksalen der Kirche spiegle sich das Leben Christi als ihres Oberhauptes und Vorbildes wider. Ein Jahr des Herrn spiegle sich wider in 50 gewöhnlichen Jahren. Für die Zeit, in welcher er die Coniectura schrieb, rechnet er aus, daß 29 × 50 Jahre vergangen seien. Das Vorbild der 29. Periode sei das 29. Jahr Christi, in dem Johannes in der Wüste taufte und die Juden vom Schmutze der Sünden reinigte, um sie für die Predigt des Herrn vorzubereiten. So werde jetzt die Kirche gereinigt, und heilige Bußprediger seien am Werk. Dann werde die 30. Periode, die dem Anfange der Lehre und der Wundertaten Christi ent-

spräche, die Vermehrung der Gläubigen sehen, und kein Teil der Erde werde schließlich ohne Kenntnis von dem Evangelium bleiben, bis die der Kreuzigung Christi entsprechende große Verfolgung kommen werde mit dem allgemeinen Abfall zur Zeit des Antichrists. Wie auch Petrus den Herrn verlassen habe, so werde die Kirche als tot erscheinen. Dann werde sie, entsprechend der Auferstehung des Herrn, beim 34. Jubiläum sich wieder erheben. Das wäre um 1700. Die nächste Periode werde die völlige Reinigung der Kirche und die Sehnsucht nach der Wiederkunft ihres Bräutigams sein. „Das wird nach 1700, vor 1734 sein. Danach wird die Auffahrt der Kirche anzusetzen sein, indem der Bräutigam Christus zum Gerichte kommt[1].“ Der Cusaner hatte mit dieser Berechnung weniger Glück als Ailly, der in seiner 1414 verfaßten „Concordia astronomiae cum historica veritate“ genau auf das Jahr 1789 etwas der großen französischen Revolution Ähnliches vorausgesagt hatte[2].

Uns interessiert an dieser Prophezeiung des Cusanus besonders dies, daß er die Zeit der Reformkonzilien als eine Zeit der Besserung der Kirche ansah. Der Optimismus, mit dem er, anders als viele um ihn, seine Zeit beurteilte, hängt gewiß auch damit zusammen, daß er selbst damals tatenfroh an der Reform arbeitete und an dem Erfolg seiner Mühen nicht zweifelte. Dann mag er nach den Unionsverhandlungen in Florenz auch auf eine tatsächliche Einigung der morgen- und abendländischen Kirche gehofft haben. War er doch selbst in päpstlichem Auftrag nach Konstantinopel gereist, um den griechischen Kaiser und Patriarchen nach Italien zu geleiten.

Um ihn herum arbeiteten damals andere noch eifriger und noch hoffnungsfreudiger, die ihn in seinem Optimismus bestärken konnten. Vor allem gehörte dazu der Buß- und Kreuzprediger Johann von Capistrano, ein Schüler des hl. Bernardin von Siena, des Organisators der Franziskaner-Observanten. Nachdem er zum Doktor iuris utriusque promoviert worden, war er in Perugia Governatore gewesen, dann nach dem Tode des Königs Ladislaus von Neapel 1416 gestürzt und eingekerkert worden. Aus dem Kerker befreit, trat der Dreißigjährige in den Franziskanerorden. Als Bußprediger wirkte er zuerst mit großem Erfolge in Italien, später in Deutschland. Auf Ersuchen des Königs Friedrich III. wurde er als päpstlicher Legat 1451 über die Alpen gesandt, um das durch die Hussiten zerstörte katholische Leben wieder aufzurichten. Nach Böhmen selbst konnte er zwar nicht gelangen, aber in den umliegenden Ländern machten seine Predigten einen ge-

[1] Opp. (Paris 1514) III fol. II.

[2] „multae tunc et magnae et mirabiles altercationes mundi et mutationes futurae sunt, maxime circa leges et sectas“ lautete die Prophezeiung Aillys. Dictionnaire d'hist. et de géogr. I (1912) 1163.

waltigen Eindruck, namentlich in Wien, obwohl er in lateinischer Sprache predigte und seine Predigten erst ins Deutsche übersetzt werden mußten. Auch bei den Polen predigte er, einer Einladung des Königs Kasimir folgend, mit der gleichen Wirkung. In den Städten regte er zu Stiftungen von Häusern für seine Observanten an, für die er gelehrte Brüder unter den Studenten der Universitäten gewann. Dann suchte er Bußgeist und sittliche Einkehr zu erwirken, indem er seine Predigten nach der von den italienischen Bußpredigern eingeführten Gewohnheit damit schloß, daß er auf offenem Markte Scheiterhaufen errichten ließ, zu denen Männer und Frauen ihre Luxusgegenstände zusammentrugen, um sie zu verbrennen. Als der Fall Konstantinopels 1453 die Christenheit mit großem Schrecken erfüllte und die Türken rüsteten, um in Ungarn einzufallen und von da weiter nach Mitteleuropa vorzudringen, fiel dem greisen Ordensmanne noch eine neue Aufgabe als Kreuzprediger zu. Mit dem trefflichen päpstlichen Legaten, dem Kardinal Carvajal, richtete er in Ungarn die geängstigten Gemüter zu entschlossenem Widerstande auf und zog dann an der Seite des heldenhaften Führers Johannes Corvinus (Hunyadi) mit einem aus Bürgern, Bauern, Studenten, Mönchen, Eremiten gesammelten Kreuzheer, dem deutsche Landsknechte und 300 polnische Kreuzfahrer einige militärische Kraft gaben, nach Belgrad, um die von den Türken belagerte Feste zu befreien. Es gelang ihnen, in die Stadt zu kommen und die Türken am 21. Juli 1456 so zu schlagen, daß sie die Belagerung aufgeben und ihr ganzes Lager den Christen überlassen mußten. Das gab einen großen Jubel, und Nikolaus von Cues stimmte in ihn vor allem ein, indem er in einer Predigt den Sieg am Tage der hl. Maria Magdalena als einen Sieg des Kreuzes über den Feind des Kreuzes feierte. Der spanische Papst Calixt III. bezeichnete den Sieg als das glücklichste Ereignis seines Lebens. Capistrano überlebte den Triumph nicht lange. Er starb, nachdem Johannes Corvinus ihm im Tode vorausgegangen, am 23. Oktober 1456 an der Lagerseuche.

Der Erfolg dieser Tätigkeit des großen Bußpredigers aus den Abruzzen, den Nikolaus von Cues neben seinen Erfolgen sah, läßt uns den Optimismus verstehen, mit dem Nikolaus seine Zeit beurteilte. Noch andere wirkten zu seiner Zeit, um die Hoffnungsfreudigkeit zu stärken, mit der er in die Zukunft sah. Besonders aus den Niederlanden kamen ihm wertvolle Hilfskräfte von den Fraterherren, den Windesheimern und den Kartäusern, die ein trefflicher Geist beseelte. Unter den Kartäusern steht der damals an seiner Seite wirkende Dionysius Ryckel im Vordergrunde, den wir schon an anderer Stelle gewürdigt haben[1].

Aber lange hörten nicht mehr die führenden Kreise des Abendlandes auf solche Bußprediger. Sie wandten ihre Augen und Ohren

[1] S. oben S. 201 ff.

nach Italien, von wo ganz andere Bilder und Töne ihnen geboten wurden, die sie viel mehr herunter zur Welt, als hinauf zum Überirdischen zogen. Die weitere Folge davon war, daß das Interesse an dem Gemeinwohl der Kirche erlahmte. Es tritt zum letzten Male, so darf man sagen, großartig bei den Reformkonzilien zutage. Indem diese aber sich in den Mitteln für die Reform vergriffen, wurden die kirchlichen Angelegenheiten in der Hauptsache zu Gegenständen der Verhandlungen der Kurie mit den ihre Macht immer enger zusammenschließenden Staaten. Damit war aber auch die Rolle der nordischen Universitäten äußerlich beendet, die innerlich durch den aufkommenden Nominalismus ihre Bedeutung für die christliche Weltanschauung verscherzt hatten. Die geistige Führung entglitt damit überhaupt den Ländern der nördlichen Alpen. Sie fiel dem Süden zu, in dem Italien jetzt voranging.

§ 2. Die Anfänge des Humanismus und der Renaissance in Italien.

Die Zeiten der Reformkonzilien sind zugleich diejenigen, in denen eine Bewegung nach einer neuen Begründung der Menschheitsbildung (humanitas) sich deutlich enthüllt. Es ist jene Strömung, welche die Grundlage dafür in dem unmittelbaren Studium der alten klassischen Literatur und Kultur suchte. Sie fällt zum Teil zusammen mit dem, was man Renaissance zu nennen gewohnt ist, womit zunächst nur Wiedergeburt des Altertums gemeint ist, dann im weiteren Sinn die ganze Richtung bezeichnet wird, die eine neue Kultur aufbauen will, und noch im besonderen die künstlerische Bewegung eingeschlossen wird. Die Bezeichnung Renaissance zur Charakterisierung einer Kulturepoche führten zuerst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts französische Historiker ein, namentlich Michelet durch den Untertitel des 7. Bandes seiner Geschichte Frankreichs (1855). Jakob Burckhardt hat sie durch sein viel gelesenes Buch über die Kultur der Renaissance in die weitesten Kreise verbreitet.

Daß die Vertreter dieser Bewegung im 15. Jahrhundert bewußt darauf ausgingen, eine neue Menschheitsperiode zu eröffnen, zeigt uns auch der Name, welchen man der vorhergehenden Periode gab, die man überwinden wollte, indem man sie als das Mittelalter bezeichnete, als eine Zeit, die nach der Antike kam und vor der Wiedererneuerung der Antike lag. Zum ersten Male gebrauchte das Wort Mittelalter der 1475 verstorbene Johann Andrea de'Bossi, Bischof von Aleria auf Korsika, ein guter Kenner der Antike, in dem Nachruf, den er seinem Freunde, dem Kardinal Nikolaus von Cues, widmete in seiner 1461 zu Rom gedruckten Apulejus-

ausgabe. Dort rühmte er den Kardinal als einen Kenner der alten und der mittleren Zeit (media tempestas).

Daß ein Gegensatz gegen die vorhergehende Zeit immer deutlicher hervortritt, ist unleugbar. Es ist aber nicht leicht, denselben allseitig zu bestimmen und historisch zu erfassen. Es genügt dafür allein nicht die Bezeichnung Renaissance. Man hat nicht viel gewonnen, wenn man sagt, die neue Zeit habe die Muster der Bildung, der Erziehung, der Form, des Stils, der Kunst aus dem klassischen Altertum übernommen. Denn das gilt im allgemeinen für die Kultur des ganzen Mittelalters. Darum kam man auch in Verlegenheit, als man die Anfänge der Renaissance aufdecken wollte. Man setzte den Beginn in das 14. Jahrhundert, dann weiter rückwärts in das 13., in das 12. Jahrhundert. Man spricht von einer ottonischen und von einer karolingischen Renaissance. So hätten wir die Renaissance-Bewegung gleich anzuknüpfen an die Stürme der Völkerwanderung, und vom Mittelalter bliebe fast nichts übrig. Dann wäre aber auch kein Gegensatz vorhanden zwischen denjenigen, die da meinten, eine neue Zeit eröffnet zu haben, und der Eigenart des sogenannten Mittelalters.

In der Tat ist das Wesentliche, das in dem Worte und in dem Begriff der Renaissance liegt, von Anfang an im Mittelalter vorhanden gewesen: die Erkenntnis, daß man an das Altertum anknüpfen müsse, wenn man in der Kultur wieder emporsteigen wolle, die durch die Stürme der Völkerwanderung verschüttet war. Darum baute Karl der Große seine Palastkirche in Aachen nach den letzten Mustern der römischen Kaiserzeit. Darum schrieb Einhard sein Leben Karls des Großen nach dem Muster der Kaiserbiographien von Sueton, dichtete die Nonne Hroswitha von Gandersheim nach dem Muster von Terenz. Deshalb wollte Otto III., als er in Rom seine Residenz nahm, daß nach dem Rechtsbuch des Justinian von den Richtern des Reiches gerichtet werde. Das Wiederaufleben des römischen Rechtsstudiums sehen wir deutlich im 12. Jahrhundert, und im 13. Jahrhundert erkennen wir dessen Wirkung sowohl in der Beamtenorganisation Friedrichs II. in Unteritalien wie in der Einrichtung der Inquisition und der Einführung der Folter.

Man übersah das alles, als man in einseitiger Überschätzung der Fortschritte in der formalen Aneignung der Wissenschaft des Altertums die Bezeichnungen Mittelalter und Renaissance für die Periodisierung der Geschichte verwendete. Man zeigte dabei auch einen engen weltgeschichtlichen Blick, den zu erweitern freilich erst die letzten Zeitereignisse gründlich gelehrt haben. Das Mittelalter sah man nur vom Standpunkt des Altertums und seiner beschränkten Mittelmeerkultur an, nicht von unserer Zeit aus, in der sich die Kultur der abendländischen Nationen mit ihren nationalen Sprachen die Küsten der Weltmeere erobert und über die ganze

Erde verbreitet hat. Es fehlte durchaus die Erkenntnis, daß das Mittelalter die Jugendzeit der abendländischen Nationen und Kultur ist, nicht eine Zeit des Verfalles der Kultur, daß es die Begründung eines neuen Kulturkreises, des abendländischen, herbeiführte, der, ausgestattet mit dem geistigen Erbkapital der Antike, das immer reichere Zinsen abwarf, an Stelle des alten Mittelmeerkulturkreises die Führung der Weltkultur übernahm. Die Zeit des Zerfalles und der Zerstörung ist die Zeit der Völkerwanderung, des Einbruches der Germanen in das römische Reich. Aber auf den Trümmern der durch die Germanen zerstörten alten Kultur sollte unter ihrer wesentlichen Mitarbeit eine neue, tiefere, viel weiter verbreitete Kultur aufgerichtet werden, in welche die jungen abendländischen Nationen einen guten Teil ihrer Eigenart hineinbrachten.

Auch in einem andern Punkte zeigte man sich einseitig, indem man das Zeitalter der Renaissance in vertiefter Charakterisierung als die Zeit bezeichnete, in der die Individualität erwacht sei. Damit wollte man sagen, daß vorher keine Individualitäten zu erblicken seien, daß deren Wert gar nicht erkannt worden sei. Aber zur Vorsicht mahnt uns, die wir so stolz sind auf unsere Forderung von der Berücksichtigung der Individualität bei der Erziehung, ein Satz aus der Regel des heiligen Benedikt. Schon hier finden wir diese Forderung deutlich ausgesprochen. „Der Abt“ — so heißt es in dem zweiten Kapitel — „soll den Eigentümlichkeiten vieler nachgehen, den einen mit sanften, freundlichen Worten leiten, den andern mit scharfem Tadel, den dritten aber, indem er ihn zu überzeugen sucht; so soll er nach der Eigenheit und Bildung eines jeden allen sich entsprechend anpassen.“ Das waren die Grundsätze, nach denen diejenigen erzogen wurden, deren Beruf die erste Erziehung des Abendlandes war. Unaufhaltsam treten die Eigenheiten der einzelnen abendländischen Nationen hervor, und die Geschichte Deutschlands zeigt uns im besonderen in der scharfen Ausbildung seiner Stämme, wie stark der Trieb zur Sonderung und Selbstbestimmung war. Es ist oft nur ein Mangel an historischen Nachrichten oder an eindringendem Studium, wenn wir die Persönlichkeiten nicht schärfer in ihrer Eigenart fassen können. Dort, wo die Forschung tief genug gehen konnte, treten uns scharf umrissene Persönlichkeiten entgegen. Wie verschieden sind die Gestalten der frühmittelalterlichen Herrscher, Bischöfe, Ordens- und Geistesmänner, über die ausführlichere Nachrichten vorliegen! Freilich, aus dem Gesamtmilieu, das damals viel einfacher war als später, können sie nicht heraustreten. Aber nach der politischen und sozialen Seite waren manche Umstände in der Feudalzeit der Entwicklung der Individualität günstiger als im römischen Reich und in der Zeit der modernen Staatenbildung.

Der bei der Kaiserkrönung Karls des Großen auftauchende

Gedanke, ein großes Einheitsreich wieder im Abendlande zu errichten und Rom zur Hauptstadt desselben zu machen, ließ sich nicht verwirklichen. Karl kam nach der Kaiserkrönung nicht mehr nach Rom, sondern hielt sich meist in Aachen auf. Dem Einheitsreich widerstrebte auch die eigenartige Gliederung des Abendlandes in der Entwicklung verschiedener Nationen. Der politische und militärische Schwerpunkt des Abendlandes blieb im Norden, von wo wohl die Kaiser die Alpen überstiegen, um die Kaiserkrone sich zu holen und in Rom Ordnung zu stiften, nicht aber, um dort dauernd zu bleiben. Der Norden, der auch die sozialen Formen in der Feudalzeit bestimmte, hatte die geistige Führung mit der Universität Paris, und Frankreich wagte sogar im 14. Jahrhundert den Versuch, Italien das Papsttum zu nehmen.

Italien verschmerzte diese Zurückstellung nie ganz und wollte sich nicht damit begnügen, die Leitung der Kirche in seiner Mitte zu haben. Es wollte auch die wissenschaftliche, künstlerische, die gesellschaftliche Führung haben, als das Land der antiken Traditionen, die man als verschüttet ansah. Darum ist den Italienern die Zeit, in der sich der Norden eigenartig entwickelte und die Führung hatte, das dunkle Zeitalter, das „saeculum obscurum" noch heute. Ihr Blick blieb immer rückwärts in die große Vergangenheit der Antike gerichtet. Sie dachten nicht abendländisch, sondern träumten davon, als die berufensten Erben der Vergangenheit die Antike geistig erst richtig zu erneuern. Das ist das Charakteristische, der Wesenskern der Bewegung, die wir jetzt Renaissance zu benennen gewohnt sind.

In Italien hat die Bewegung ihren Ursprung. Von Italien aus wird sie fortwährend geleitet und bestimmt. Nur wenn wir das im Auge behalten, verstehen wir die Eigenart der Bewegung. In den nichtitalienischen Ländern tritt sie nur als italienischer Import auf. Italien will bestimmend sein in der abendländischen Kultur, in der es seit Jahrhunderten zurückgestanden hatte. Erinnern wir uns daran, daß sich das Papsttum erst im 8. Jahrhundert politisch mit dem Abendlande vereint hatte, nachdem es bis dahin mit Byzanz politisch und geistig verbunden war. Die Bildung des Kirchenstaates kennzeichnete die große Wendung in der Geschichte des Papsttums. Das Papsttum schloß sich eng dem Abendlande an und brach mit Byzanz. Aber dieser Anschluß an das Abendland führte nie zu einer völligen Verschmelzung. Innerlich bestanden tiefe Verschiedenheiten weiter. Italien war und blieb großenteils ein Städteland, während im Norden die Naturalwirtschaft noch überwog und im Zusammenhang damit die Feudalkultur erblühte. In Italien fühlte man sich innerlich dem Norden überlegen. Um so mehr schmerzte es dort, daß man die Führung dem Norden überlassen mußte, dazu schon dadurch genötigt, weil man einen Schutz notwendig hatte gegen die das Meer beherrschenden

und die Küsten plündernden Sarazenen. Die feudale Gesellschaftsordnung nahm man in Italien nur äußerlich an, wie auch die nordische Kunst nur wenig innere Anziehung ausübte. Das Über- und Unterordnen, wie es der feudalen Gesellschaft entsprach, begriffen nur die oberen Schichten, weil darauf ihre Machtstellung beruhte. Ritterliche, feudale Art des Nordens sah man in den italienischen Städten als rückständig an, wenn man auch noch im 14. Jahrhundert deutsche Ritter gegen gehörigen Sold in städtische Dienste nahm.

Die Zeit, in der Italien daran denken konnte, obenauf zu kommen, eröffnete sich während der Kreuzzüge. Das italienische Selbstbewußtsein regte sich mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der italienischen Städte. Dieser wurde dadurch hervorgerufen, daß die abendländischen Christen dem Islam, dem gefährlichsten Rivalen in der Führung der Weltkultur, die Herrschaft über das Mittelmeer zu entreißen begannen. Den ersten Vorteil davon mußten die italienischen Städte haben, die den Handel und Verkehr des Mittelmeeres in die Hände bekamen. In kluger, kaufmännischer Berechnung schufen sie sich Machtmittel, welche die des Grundbesitzes bald übertreffen sollten. Der als Kapital angelegte Handelsgewinn mehrte sich, als Geld von allen Seiten begehrt wurde, nicht am wenigsten von der Kurie in Avignon, mit der man gute Geschäfte machte. Es ist kein Zufall, daß der erste Mittelpunkt der Renaissance diejenige Stadt wurde, die im 14./15. Jahrhundert vor allem durch ihren Handel blühte und von Bankiers beherrscht wurde, deren Goldmünze die Handelsmünze des Abendlandes war und ihren Namen überall hintrug, Florenz.

Die ersten Vertreter des finanziellen Kapitalismus wurden die Florentiner Großkaufleute. Sie schlossen sich zusammen zu der „Arte di Calimala", die ihre Speicher und Läden in und bei der Via Calimala hatte. Bald beschränkten sie sich nicht allein auf den einträglichen Import orientalischer Waren und den Verkauf von den aus dem Norden gebrachten, in Florenz fein hergerichteten Tüchern, sondern betrieben besonders Geldhandel mit den verschiedenen Geld benötigenden Potentaten des Abendlandes. Mit dieser Zunft wetteiferte in der Folge der Generationen die „Arte della lana", welche die auswärts gekaufte Wolle in Florenz bearbeiten ließ, und die „Arte della seta", die Seidenzunft. Weithin wurde von den italienischen Geldhändlern das mittelalterliche Kreditwesen beherrscht. An die Spitze der Bankiers traten, nachdem die andern Häuser in Florenz zusammengebrochen waren, seit der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts die Medici, mächtig durch ihr Geld, tonangebend für den Luxus, für materielle und künstlerische Prachtentfaltung. Die Geldgeschäfte ließen sich durch die alten Zinsverbote, wenn sie auch in der Theorie noch vielfach aufrecht erhalten wurden, wenig hemmen. Das alte Wirtschaftsideal, das

man mit dem Zunftwesen der mittelalterlichen Städte erstrebte, indem allen eine zwar bescheidene, aber feste Existenz gesichert werden sollte, wurde durch die Geldhändler zuerst durchbrochen. Gerade das Papsttum förderte praktisch die Verbreitung der Geldwirtschaft und der kapitalistischen Wirtschaft. Die Geldüberweisungen aus den Abgaben, die ihm von allen Diözesen der Christenheit zuflossen und die sich aufdrängenden Darlehen auf diese Abgaben und die Kirchenstaatssteuern machten ihm seit der Zeit des Schismas in steigendem Maße die Hilfe der Geldhändler notwendig[1]. Die Not erzwang so vieles. Wie weit das ging, zeigte die Tatsache, daß die Kurie die päpstliche Tiara dem Bankhaus der Centurioni in Genua als Faustpfand verpfänden mußte, das später von Lorenzo Medici eingelöst wurde.

Mit dem Steigen der wirtschaftlichen Kultur hing allgemein zusammen eine prächtige Entfaltung der Kunst einerseits, ein Streben nach geistigen Genüssen, die der Reichtum gestattete, anderseits, und dabei im besonderen eine hohe, kaufmännischer Berechnung entsprechende Wertschätzung des Realismus und der Verstandesbildung. Diese hielt dieselbe Richtung wie früher ein. Sie wurde aber intensiver und zeigte ihre Intensität zunächst in einem Kopieren des Altertums, der integralen Wiedererweckung alter heimischer Größe. Deshalb wollte man nicht, wie einst das Mittelalter, an die letzten Zeiten des christlich gewordenen Römerreiches, sondern an die klassische Kultur des heidnischen Altertums anknüpfen. Die neue Richtung, die eingeschlagen wurde, führte bald zu breiterer Kritik an der geistigen Arbeit der vorhergehenden Generationen, die man überflügeln wollte. Man sah ja erheblich schärfer und kritischer, war freilich darum auch geneigt, Tradition und Autorität gering zu schätzen und ebenso all das, was seit dem Untergang des römischen Reiches an Eigenartigem gepflegt worden war. Überlegen fühlte man sich insbesondere aller scholastischen Dialektik schon wegen der Form des mittelalterlichen Lateins, in der die Streitfragen zwischen Thomisten und Skotisten, Vertretern der „Via antiqua“ und „Via moderna“ ausgefochten wurden, und für die man gar kein Interesse mehr hatte. Die Scholastik sollte überhaupt aus der Führerstellung verdrängt werden, die sie in den Schulen und auf den Universitäten inne hatte. Damit tat sich aber ein zunächst äußerer Gegensatz auf, der sich allmählich vertiefte und gegen kirchliche Vertreter als Führer in dem geistigen Leben des Abendlandes richtete.

Die Kirche hatte durch die besondere Stellung, die sie als Übermittlerin der Reste der antiken Kultur am Anfang des Mittelalters einnahm, Jahrhunderte hindurch so gut wie ausschließlich Bildung und Wissenschaft vertreten und geleitet. Einen gebildeten Laienstand

[1] Vgl. Bauer, Clem., Die Epochen der päpstl. Finanz. Histor. Zeitschr. 138 (1928) H. 3.

gab es bis ins 13. Jahrhundert noch wenig. Dann hatte das 14. Jahrhundert durch das Wachsen der Universitäten die Zahl und den Einfluß der Laienjuristen sich mehren sehen, neben denen auch medizinisch gebildete Laien zur Geltung kamen. Schon bei diesen ersten Vertretern der Laienbildung hatte sich öfters ein Gegensatz gegen die Kirche gezeigt. Die Laienjuristen, die in Bologna oder Montpellier hauptsächlich gebildet waren, traten besonders in Frankreich als Stützen königlicher Politik der päpstlichen Plenitudo potestatis in weltlichen Dingen entgegen und wollten die Kirche nur auf das geistliche Gebiet beschränken. Unter den Medizinern, die ihre Wissenschaft von den Arabern empfingen, zeigte sich die Neigung, den averroistischen Lehren folgend, auch die philosophische Basis christlichen Glaubens preiszugeben und auf eine innere Vereinigung des Glaubens und Wissens zu verzichten. Sie folgten den Averroisten unter den Pariser Philosophen, die des Averroes Grundsatz vertraten, daß etwas theologisch wahr sein könne, was philosophisch nicht wahr sei, und umgekehrt. Solche Mediziner waren zur Zeit des Marsilius und Petrarca besonders in Padua zu finden.

Nun kamen zu diesen Vertretern von Laienbildung noch die Philologen, die Lehrer lateinischer und dann auch griechischer Sprache. Auf dem Gebiete der gelehrten Bildung, auf dem die Kirche seit Jahrhunderten unbestritten als Lehrerin gegolten hatte, traten ihr in wachsender Anzahl Laien entgegen mit dem Anspruche, daß die kirchliche Lehrmethode eine veraltete sei, daß sie verkehrte Muster als maßgebend hinstelle, daß das Kirchenlatein ein barbarisches, verdorbenes Latein sei, dem gegenüber das Latein der heidnischen, klassischen Autoren allein als maßgebend angesehen werden dürfe. Damit begann weniger eine direkte Feindschaft der neuen Philologen gegen die Kirche als vielmehr ein hochmütiges Überheben, das aber noch viel gefährlicher war als das offene Streiten der Laienjuristen mit den Kanonisten um die Macht. Die Kirche wurde als Vertreterin einer zurückgebliebenen Methode, einer Sprache hingestellt, die höherer Bildung nicht würdig sei. Das empfand man auf kirchlicher Seite am meisten, wo man als selbstverständlich nicht nur die geistliche Leitung, sondern auch die geistige Führung weiter in der Hand behalten wollte. Darum strebten so viele Intellektuelle, die unter den hohen kirchlichen Würdenträgern waren, den Anschluß an die neue Bewegung zu gewinnen, sich durch Gunst, die man ihren Vertretern erwies, wenigstens um dieselbe verdient zu machen. Das war insbesondere der Standpunkt der meisten Päpste seit der Mitte des 15. Jahrhunderts. Auch nüchterne Erwägungen konnten bei dieser Begünstigung der neuen Bewegung mit maßgebend sein. Man mußte mit einem neuen geistigen Geschmack rechnen. Die neue Form der lateinischen Sprache wurde Mode, als neueste Mode

hochgeschätzt, machte mehr Eindruck als die Argumente, die sie umkleidete. Die Juristen hatten nicht mehr das erste Wort und das größte Ansehen, sondern die Philologen, deren Entdeckungen alter Autoren als geistige Heldentaten angestaunt und bewundert wurden.

Aber dieser geistigen Hochschätzung entsprach meist gar nicht die äußere Stellung der Vertreter der neuen Bildung. Für sie gab es, wie für alle Gebildeten bisher, eigentlich nur kirchliche Stellen oder Plätze als Erzieher oder Gesellschafter an fürstlichen Höfen. Für kirchliche Stellen waren die meisten aber innerlich gar nicht berufen. Indem sie dieselben trotzdem annahmen, kamen sie oft in innere Widersprüche mit sich selbst oder in eine bald versteckte, bald offene Opposition, die Bitterkeit und Ironie bei ihnen erzeugte, neue Waffen, die sie gern gegen die Kirche gebrauchten, um sich ihr innerlich immer mehr zu entfremden. Wie wenig galt vielen die kirchliche Heilslehre im Vergleich zu den antiken Gestalten, die ihre bewunderten Autoren verehrt hatten! Zuerst trat bei manchen der Glaube nur zurück oder krankte an sentimental ausgesprochenem Zweifel. Keckere Naturen aber prunkten wohl, wenn auch bloß um andere zu reizen und Aufsehen zu erregen, damit, daß sie mit den Worten der Alten die heidnischen Götter priesen. Die Weltanschauung der Alten, die man in schnell erweitertem Umfange aufdeckte, erschien vielen als eine neue Offenbarung, die man mit einer unüberlegten Schwärmerei aufnahm, der einseitige Kopfarbeiter so leicht verfallen. Neue Ideale stellten sie auf, die absahen von den in den Schulen so oft in veralteter Form gebotenen Wahrheiten christlichen Glaubens und Normen christlicher Sitte. Der Mode eigen ist, daß sie immer durch Neuheit auf Kosten des Alten wirkt, ohne daß lange untersucht wird, was dabei gut und schlecht, töricht oder vernünftig ist. So begann die neue Humanität als intellektuelle Mode aufzutreten und kirchlicher Weltanschauung sich gegenüberzustellen, auf diese als eine minderwertige herabzusehen. Was wußte sie auch anders zu lehren als Lebensverneinung, Abtötung und Weltverachtung! Wie viel lockender war doch die Freude an heiterem Genuß und am Diesseits, die die Alten so schön und oft so prickelnd geschildert! Ihr sollte man sich ergeben, und wäre es auch nur, um in glänzenden Festen Schönheit zu feiern und Ruhm zu verbreiten, wofür die Gefeierten und Gerühmten sich dankbar erwiesen durch Förderung von Kunst und Wissenschaft. Niedrigere aber freuten sich, den Widerspruch zwischen kirchlicher Würde und innerer Tugend an den Pranger zu stellen, um damit eigene Ungebundenheit rechtfertigen und über christliche Sittenforderungen höhnen zu können. Wie sollte die Kirche dem begegnen?

Sie befand sich in der schwierigsten Lage. Noch war die Frage der inneren Reform unerledigt, und da hatte sie Stellung zu nehmen zu dieser neuen Bewegung der Geister, die ihre Autorität ein-

schränkte oder bezweifelte, wenn nicht direkt bekämpfte, so viele aus ihren Reihen anzog, anderseits eine Zurückweisung, ja Bestrafung so oft herausforderte. Das Verhalten der berufenen kirchlichen Leiter war infolgedessen ein sehr schwankendes. Die einen glaubten, gegen die Auswüchse der neuen Bewegung mit äußerster Strenge einschreiten zu müssen, ohne viel zu erreichen. Andere gaben ihr nach, so viel und mehr als sie konnten, schlossen die Augen vor den Schrankenlosigkeiten und meinten, so am besten in ihrer Zeit für die Kirche auch tätig sein zu können. Daß die Verstandeskultur manche Fortschritte dabei aufwies, war ja nicht zu bestreiten. In Italien zumal war es vielen schwer, sich anders zu verhalten, da dort die ganze Bewegung als der Anbruch neuen nationalen Glanzes blendete, den man so leidenschaftlich herbeigesehnt hatte und den Italiens größter Geist zuerst verkündet hatte. Wenden wir darauf noch einmal unsere Blicke zurück!

Die Anfänge der Bewegung zeigen sich in der Zeit der größten politischen Zerrüttung Italiens, als nach dem Untergang der Staufer alles auseinanderstrebte, als das Papsttum dann noch dem Lande und der Stadt Rom insbesondere Ehre und Glanz genommen hatte durch die Verlegung seines Sitzes nach Avignon. Kaiser und Papst fehlten Italien. Diese Zeit war wie keine andere dazu geeignet, daß die gebildeten Laien Italiens sich wieder erinnerten an die glorreiche Vergangenheit, als von Rom und Italien einst die Welt beherrscht worden war. Die Trauer um den tiefen Verfall Italiens erzeugte ein heißes Verlangen nach dem Wiedererstehen wenigstens der geistigen Größe, mit der das Land einst im Altertum geglänzt hatte, und nach Wortführern, die zeigten, wie groß die von der Vorsehung den ältesten Erben der Antike hinterlassene geistige Ausstattung wäre. Einer der ersten, der dieses Verlangen stillte, war in der Tat Dante gewesen. Der aus der städtischen Kultur von Florenz hervorgegangene Geistesheros wurde der Pfadweiser der neuen Bewegung.

Dante hatte geträumt von einer neuen Menschheitskultur, die getragen werden sollte von dem Edelsinn der Bürger, denen der römische Kaiser den Frieden sichern sollte[1]. In seiner „Monarchia" führte er das Kaisertum, dessen Selbständigkeit dem Papste gegenüber er verteidigte, zurück auf das von Gott auserwählte römische Volk, das durch seine besonderen Vorzüge, seinen Adel, seine Tugenden es verdient habe, daß mit ihm immer die Weltherrschaft verknüpft sei. Hier sehen wir, daß altes imperialistisches Träumen in Italien den Boden für die nationalen Bestrebungen bildete. Aber Dante zeigte auch, daß er in realer Weise den geistigen Zielen seiner Landsleute dienen konnte, indem er die italienische Sprache pflegte und sie zum vielbewunderten Ausdruck feinster Empfindun-

[1] Vgl. dazu oben S. 70 ff.

gen verwendete. Wie er in der Landessprache die Seelenmalerei künstlerisch zu höchsten Leistungen steigern konnte, offenbarte sein vor 1300 entstandenes erstes Werk, die „Vita nuova", die in Kanzonen und Sonetten mit verbindendem Prosatext einen Einblick gibt in das Liebesempfinden des jugendlichen Dichters. Es war eine neue Art, die in Form einer künstlerischen Reflexion über das eigene Seelenleben uns noch heute menschlich ergreift und ideal aufwärts weist. Dazu zieht uns das Werk durch ein noch heute nicht gelüftetes Geheimnis an, indem es uns Dantes Liebe zu Beatrice offenbart, die er in ergreifender Weise uns auf dem Todesbette schildert, um aus ihrem verklärten Antlitz das zu vernehmen, wonach er selbst sich immer sehnte: „Io sono a vedere lo principio della pace." Wenn Dante damit glänzend dargetan hatte, wie die Sprache des Volkes zum Ausdruck feinster Gefühle und Stimmungen geeignet war, so übergab er später in der Verbannung seine Theorie über die Volkssprache der Öffentlichkeit in dem lateinischen Traktat „De vulgari eloquentia". Er erstrebte eine gemeinsame Schriftsprache, die er zunächst nur in der toskanischen Sprache einiger weniger erkennt.

Der Stolz, mit dem die Italiener auf Dante nachher schauten, galt dem vielseitigen Gelehrten und vor allem dem Schöpfer der italienischen Literatursprache, der es ihnen ermöglichte, ihren nationalen Geist in eigener Sprache zu formvollendetem Ausdruck zu bringen, der in der Feinheit subjektiven Gefühlsausdrucks dem Höchsten nahgekommen war. Die Aspirationen der gebildeten Italiener waren hier zu einem Teile schon erfüllt. Noch nicht ganz. Mit seiner „Divina Commedia", in der Dante in dem Vertiefen in die göttliche Weisheit zuletzt allein Trost fand, stand er noch ganz auf dem Boden kirchlicher Anschauung und scholastischer Wissenschaft. Aber in der „Divina Commedia" finden wir doch auch schon einige Anklänge an die neue geistige Art der Italiener. Dante versetzt wohl die Vertreter heidnischer Gelehrsamkeit und Dichtkunst, da sie ohne Taufe starben, in den Vorhof der Hölle, aber er bezeugt ihnen doch seine Ehrfurcht und betrachtet sie mit dem Empfinden der späteren Humanisten als die würdigen Vertreter hoher Bildung.

Noch deutlicher wird das Programm des Humanismus uns enthüllt durch den Sohn eines Freundes von Dante, Francesco Petrarca, dessen Familie auch aus Florenz stammte und der in der Verbannung der Eltern zu Arezzo 1304 das Licht der Welt erblickt hatte. Sein Vater, der Notar am päpstlichen Hof in Avignon geworden war, wollte den Sohn in die gleiche Laufbahn lenken. So hatte Francesco in Montpellier und Bologna die Rechte studiert. Aber dann widmete er sich klassischen Studien, die ihn am meisten anzogen, und suchte in der Dichtkunst die Pfade zu erklimmen, die ihn auf den heißersehnten Gipfel des Ruhmes bringen sollten.

Um für seine Studien sorgenfrei leben zu können, ließ er sich mehrere Pfründen geben, für die er die niederen Weihen empfing. Sein Verlangen, die Welt zu sehen, konnte er dank seiner Beziehungen zu der Familie Colonna befriedigen. Er kam weit herum in Frankreich, Italien, Deutschland, gierig in sich aufnehmend, was er an Wissens- und Sehenswertem erhaschen konnte. Dann lebte er meist in Avignon, war aber wiederholt als Gesandter des Papstes und der Visconti tätig. Der schönste Tag seines Lebens war ihm, als er 1341 zu Rom auf dem Kapitol im Purpurmantel König Roberts von Neapel zum Dichter gekrönt wurde. Der Tod ereilte ihn 1374 zu Acquà bei Padua, wo man ihn eines Morgens tot am Schreibtisch gefunden haben soll, das Haupt auf einen alten Codex gesenkt.

Petrarca teilte mit Dante die italienische Emigrantenstimmung, und aus ihr ist die italienische Renaissance in ihrer intellektualistischen Richtung, die wir Humanismus nennen, hervorgegangen. Als sein Vater nach Avignon auswanderte, um etwas zu verdienen, erhielt Francesco die erste Schulung in lateinischer Sprache, und wohl auch in der Sprache der italienischen Heimat, ebenfalls von einem italienischen Emigranten, dem Grammatiker Convenevole aus Prato, der ihn in Carpentras unterrichtete. Dieser Convenevole ist wahrscheinlich der Verfasser eines Gedichtes, das König Robert von Neapel, damals auch Landesherr von Avignon, anfleht, der verlassenen Italia und Roma zu Hilfe zu kommen und im Namen der Lateiner als Herr der Welt das Imperium in seine Hand zu nehmen. Wir erkennen darin dasselbe imperialistische Weltherrschaftssehnen mit nationaler Färbung, das Dante zeitlebens beseelte und ihn so große Hoffnungen auf Heinrich VII. setzen ließ. Petrarca wurde dann noch näher in die römische Geistesströmung eingeführt durch die Familie Colonna. Mit seinem Freund und Gönner, Jakob Colonna, Bischof von Lombez, kam er 1337 zum ersten Male nach Rom und wohnte im Palaste von Jakobs Vater, bei dem alten Stephan Colonna, der einst wie sein Bruder Johann vor der Rache Bonifaz' VIII. in der Welt als Verbannter hatte umherirren müssen. Der alte Stephan und namentlich sein Bruder Johann von S. Vito begleiteten den wißbegierigen Fremden öfter durch die Ruinen Roms und brachten ihm jenen sentimentalen Schmerz um die vergangene Größe bei, der ihn dazu anstachelte, alles zu tun, um Roms geistige Herrschaft wieder erstehen zu lassen. Der lateinischen Zukunftsidee, in deren Mittelpunkt Rom steht, gab er empfindsamen Ausdruck in vier lateinischen poetischen Episteln, von denen drei an die Avignoner Päpste Benedikt XII. und Klemens VI. gerichtet sind, um sie nach Rom zurückzurufen, die vierte an den einstigen römischen Senator Paolo Annibaldi, der an sein Versprechen gemahnt wird, Roms Ruinen zu retten.

In dem ersten Brief an Benedikt XII. läßt er Roma selbst sich an den Papst wenden. Sie, die einst die Gebieterin der Welt war,

wendet sich als Witwe an den Papst und verlangt dringend, daß ihr heiliger Gatte und Herr zu ihr zurückkehre. In dem zweiten berichtet Petrarca von ihren Klagen. Lateinisch war ihre Rede, lateinisch ihr vom Alter verschlissenes Gewand. Der dritte, unmittelbar nach der Wahl Klemens' VI. verfaßte Brief läßt wieder Roma sprechen, die dem Papste die Pflicht vorhält, das einsame Haupt der Welt wieder zum Sitz des obersten Hirten zu machen. Sie erinnert ihn an die geheiligten Stätten in ihren Mauern und hält ihm die damals verbreitete Legende von der Vision des Augustus vor Augen, dem von der Sibylle an dem Himmelsaltar (Ara coeli) die Jungfrau Maria mit dem Jesukinde gezeigt wird. Dazu fügt sie eine andere Legende, die an eine Statue Trajans anknüpfte und auch Dante Anlaß gab, Trajan in das Paradies zu versetzen, weil er eine klagende Witwe getröstet habe und ihr Gerechtigkeit verschaffte: Petrarca sieht in der Witwe die Roma symbolisiert und läßt diese deshalb vom Papste Gerechtigkeit erbitten. In der an Paolo Annibaldi gerichteten Epistel fordert Petrarca diesen unter dem Eindruck seiner ersten Rombesuche auf, sich der armen, kranken Mutter Roma zu erbarmen und ihre Ruinen zu retten, die Zeugen ihres einstigen Ruhmes. Noch breiter an Ausmalung und tiefer an Stimmung ist Petrarcas berühmte Canzone „Spirto gentil". Sie zeigt uns Roma als Vertreterin der italienischen Nation zuerst als schlafendes, im Schlamme liegendes, altes Weib. Dann verkündet er prophetisch das Wiederaufleben der Stadt Rom in veredelter Gestalt, die ihren Gemahl als ihren Retter wieder begrüßt. Das ist die Idee von der Verjüngung Roms, von der Wiedergeburt und Wiederkehr eines goldenen Zeitalters, aus der die Renaissance entsprang.

An der Wiederkehr dieser Zeiten wollte Petrarca geistig mitarbeiten. Darum suchte er seinen lateinischen Stil an Vergilschen Versen und Tullianischer Rede zu bilden, und wenn er auch noch weit hinter dem dabei zurückblieb, was Spätere erreichten, so wurden doch damals seine lateinischen Verse und besonders seine lateinischen Briefe am meisten bewundert. Ihn sah man als einen Pfadfinder in der Wiedererweckung des Altertums an. Mit ihm begeisterte man sich wieder für die alten Schriftsteller, unter denen er Cicero am höchsten stellte. Er übertrug auf viele nach ihm das heiße Verlangen, von dem Schrifttum und Leben der Alten das Vergessene und Vergrabene wieder hervorzusuchen. Petrarca wurde auch durch seine großen enzyklopädischen Sammlungen wie durch sein Bestreben, Schriften der Alten wieder aufzufinden, der Begründer der Wissenschaft vom klassischen Altertum. Vor allem suchte er nach Schriften Ciceros, von denen bis dahin, abgesehen von den philosophischen Schriften, wenig noch bekannt war, und fortwährend regte er seine Freunde und Bewunderer an, ihm zu helfen und in alten Klöstern nachzuforschen. Er triumphierte, als er in

der Dombibliothek von Verona einen Codex mit Ciceros Briefen fand. Dann hat er sich besonders um die Wiederauffindung der Reden Ciceros verdient gemacht. Bücher waren seine liebsten Schätze, und im behaglichen Studierzimmer, wo gewissermaßen die Geister der Alten zu ihm sprachen, fühlte er sich am wohlsten. Aber auch anderen Schätzen des Altertums wandte er sein Interesse zu. Leidenschaftlich sammelte er antike Münzen und Medaillen, deren Wert und Bedeutung er als erster zu schätzen verstand. Der Basilianermönch Barlaamo, der in Avignon im Namen des Kaisers Andronikos mit Papst Benedikt XII. über die Unionsfrage verhandelte, lehrte ihn die Anfangsgründe des Griechischen. Weiter kam er hierin nicht. Durch einen vornehmen Byzantiner, Nikolaos Sigeros, der ebenfalls nach Avignon kam, erhielt er ein Exemplar der Gesänge Homers, und wenn er sie auch nicht in der Ursprache lesen konnte, so hat er doch durch das Glück, das er über den Besitz des von den Römern hochgeschätzten Dichters äußerte, das Verlangen nach den Schätzen der hellenischen Bildung auch im Abendlande geweckt.

Heute bewundert man Petrarca mehr wegen seiner italienischen Dichtungen, in denen er seinem inneren Empfinden lyrischen Ausdruck verlieh, besonders seiner Liebe zu Laura. Er zeigte darin die neue Art, die allen Stimmungen folgte und alles Schwelgen darin pries, wenn es nur in geistvoller Form zum Ausdruck gebracht wurde. Im Gegensatz zur entsagungsvollen Härte christlicher Askese schätzte man die Empfänglichkeit für alles Schöne, was sich in den Menschen und in der Natur bot. Die Form entschied mehr als der Inhalt. Subjektives, selbstreflektierendes Empfinden, das sich andern in einer Form mitzuteilen verstand, daß sie daran teilnehmen konnten, galt als Zeugnis erwachender geistiger Individualität.

Es soll aber bei Petrarca anerkannt werden, daß er mit dem Christentum keineswegs brechen wollte, und daß er für Askese und Mystik wohl würdigendes Verständnis hatte. Er strebte noch nach einer inneren christlichen Harmonie. Bei dem Bedauern, das er über seine sittlichen Schwächen äußert, wird es uns schwer gemacht, dieselben aufzudecken. Cicero und Vergil, die ihm die hochverehrten Meister der Eloquenz waren, wollte er nicht über Augustinus stellen, und Plato zog er dem Aristoteles vor, weil jener ihm näher bei Christus erschien. Für Aristoteles hatte er schon deshalb keine besondere Vorliebe, weil an ihm keine Spur von Wohlredenheit sei. Das Brevier, zu dessen Lektüre er durch sein Amt in Parma verpflichtet war, las er treu. Wenn er jede geistliche Würde ausschlug, weil er durch sie nicht von seinen Studien abgehalten werden wollte, so ist das wohl auch ein Zeichen der Zeit, in der kirchlicher Sinn abnahm, aber einen Vorwurf wird man ihm auch von kirchlicher Seite deshalb nicht machen wollen. Allerdings zum kirchlichen

Strafprediger, der mit andern die Sündhaftigkeit der Zeit geißelte und über das Papsttum in Avignon in die schwersten Anklagen einstimmte, kann man ihn nicht eben als berufen ansehen, zumal er wie andere in Avignon um Pfründen bettelte. Aber auch das muß dann daneben gestellt werden, daß er in seinen letzten Lebensjahren gegen die Averroisten zur Feder griff und die Worte schrieb: „Je mehr ich gegen den Glauben Christi sprechen höre, desto mehr liebe ich Christus, desto fester bin ich im Glauben Christi. Oft haben mich, und dafür rufe ich Christum selbst zum Zeugen an, die Lästerungen der Ketzer aus einem christlichen Gläubigen zu einem allerchristlichsten gemacht. Denn jene heidnischen Alten, wenn sie auch viel von den Göttern fabeln, lästern dennoch nicht, weil sie die Erkenntnis des wahren Gottes nicht haben und Christi Namen niemals hörten[1].“ Das Christentum erklärt er als die einzige und unerschütterliche Grundlage aller wahren Wissenschaft, auf die allein der menschliche Geist bauen darf. Das Evangelium soll ihm immer in den Ohren klingen, auch wenn er die dichterischen, philosophischen und geschichtlichen Werke der Alten liest.

Es ist auch besonders anzuerkennen, daß Petrarca Astrologie und Alchimie sehr entschieden als Aberglauben zurückweist. Diese wurden damals zumeist von Ärzten gepflegt, und auf diese war er sehr schlecht zu sprechen. Nachdem er Papst Klemens VI. vor den Ärzten gewarnt hatte, richtete er gegen den päpstlichen Leibarzt, der sich Petrarcas Einmischung unter beleidigenden Äußerungen verbeten hatte, eine sehr heftige Schrift. Auch auf die Juristen hielt er nicht viel, obwohl er selbst lange Zeit dem Rechtsstudium obgelegen hatte. Er verachtete die Spitzfindigkeit juristischer Kasuistik, sah in der juristischen Praxis nur verächtlichen Gelderwerb und wagte es, dem berühmten Kanonisten Giovanni d'Andrea von Bologna vorzuwerfen, daß er keine universale Bildung besäße, wobei er selbst seine eigene Einseitigkeit übersah.

In seinem Wesen zeigt Petrarca schon die Einseitigkeit des Intellektualisten, dessen Schwächen noch heute dieselben sind wie seine Vorzüge. Die feine Empfindung für die äußeren und inneren Eindrücke, die gleich in Worte geformt werden, die auf die geistige Arbeit verwandte Energie und die übermäßige Bespiegelung des eigenen Innenlebens bringen oft krankhaftes Selbstbewußtsein, große Reizbarkeit, Streitsucht und gekünstelte Sentimentalität hervor. Auch darin zeigt er uns die Stimmung des zum Stubenhocken gezwungenen Kopfarbeiters, daß er sich hinaus sehnt zur Natur und in ihrem Genuß schwelgen kann, wie es dem täglich mit der Natur Verbundenen kaum verständlich ist, wohl aber modernen Städtern. Er schildert uns in einem oft zitierten Brief in lebhafter Form die Empfindungen bei einer Bergbesteigung, als er den Mont Ventoux bei

[1] De sui ipsius et multorum ignorantia c. 4, ed. Capelli (Paris 1906) p. 44.

Avignon mit seinem jüngeren Bruder hinaufstieg. Sein Auge labt sich an der weiten Aussicht von den Cevennen bis zum Golf von Lion, sein Inneres erhebt sich in der Stille auf dem Bergesgipfel, bei dem Thronen über den Wolken und der Rhone-Ebene. In dem Gefühl dieser inneren Erhebung greift er zu Augustins Konfessionen, die er gern mit sich führte, und schlägt die Stelle auf: „Die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne — sich selbst aber lassen sie außer acht, vor sich selbst aber bleiben sie ohne Bewunderung.“ Das war eine Stelle wie gemacht für ihn. Er stieg stumm den Berg herab, bis er eine Hütte fand, in der er einen Brief darüber an einen Freund schreiben konnte.

Augustins Konfessionen haben ihn auch angeregt, in ähnlicher Weise eine Beichte über den geheimen Kampf seiner Herzenssorgen niederzuschreiben. Aber es war mehr eine innere Selbstbespiegelung, die zeigen sollte, wie er Augustin nachahmen könne, als wie bei Augustin der Anfang einer völligen inneren Umwandlung, und darum blieb ihm auch der Pessimismus, der die Folge des Widerstreits zwischen richtiger Erkenntnis des eigenen Selbst und dem Mangel an wirklichem Entschluß zur Besserung ist. Es dauerte noch gut zehn Jahre, bis Petrarca als fast Fünfzigjähriger mit seinen früheren Gewohnheiten brach, auf enge Schuhe und Kleider verzichten wollte und die Konkubine entließ. Die Ruhmrednerei freilich wurde dafür bei ihm eher noch größer, und seine Zeitgenossen taten das ihrige, um sie zu fördern, denn Petrarca wurde fast vergöttert. Päpste und Fürsten schmeichelten ihm mit hohen geistlichen und weltlichen Würdenträgern um die Wette und suchten ihm durch Geschenke ihre Ehrerbietung zu bezeugen. Italien sonnte und einte sich in dem Ruhme Petrarcas. Als er einmal nach Arezzo kam, führte man ihn im Triumphe zu seinem Geburtshaus und untersagte dem Eigentümer, es umzubauen, um es als Denkmal des großen Bürgers zu erhalten. Der venezianische Staat sagte in einem Dekret, der Ruhm Petrarcas sei so weit auf dem ganzen Erdkreis verbreitet, daß seit Menschengedenken unter den Christen kein Moralphilosoph und Dichter gewesen sei oder jetzt lebe, der mit ihm verglichen werden könne. Als in Avignon der Tod Petrarcas bekannt wurde, gab Gregor XI., obwohl er erst vor wenigen Jahren Petrarca ein Pfründengesuch abgeschlagen hatte, seinem Kardinalvikar in Italien den Auftrag, die Schriften des Verstorbenen zu sammeln und gute Abschriften herstellen zu lassen, vor allem von dem großen Heldengedicht Africa, den Eklogen, Episteln, Invektiven und dem schönen Werke über die Einsamkeit. Wir ersehen, wie man an der Kurie, die immer der lateinischen Sprache eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden mußte, für die Kunstformen, in denen Petrarca die lateinische Sprache neu zur Geltung brachte, ein besonderes Interesse hatte.

Die Wirkung von den Mustern, den Empfindungen und Gedanken, die Petrarca bot, zeigte sich bald. Am augenfälligsten in Rom. Hier suchte der Notar Cola di Rienzo die römische Republik in ihrer alten Größe wiederherzustellen. Am Pfingstmontag 1347 zog er an der Spitze seiner Anhänger auf das Kapitol, verkündete Friedens- und Ordnungsdekrete und ließ sich als Herrscher der Stadt ausrufen, wobei er aber den päpstlichen Vikar als Amtsgenossen an seine Seite nahm. Man jubelte dem neuen Tribunen zu, daß er die Herrschaft der Adligen gebrochen habe. Er erschien als ein Rächer Bonifaz' VIII., der einst mit seiner Papstherrschaft das römische Imperium hatte erneuern wollen im Kampfe mit dem Adel, der trotz der Unterstützung durch den französischen König zusammengebrochen war. Aber Colas Herrschaft, die sich dazu verstieg, daß er den Augustustitel annahm und die italienischen Städte zum Anschluß aufforderte, verfiel bald, obwohl ihn Petrarca enthusiastisch von Avignon aus beglückwünscht hatte. Er unterlag einem Angriff des Adels und zog sich zu den Fraticellen auf den Monte Majella in den Abruzzen zurück, bis ihn ein Fra Angelo mit seinen Prophezeiungen aufforderte, seinen Beruf als Welterneuerer wieder aufzunehmen, Papsttum und Kaisertum wieder nach Rom zurückzuführen. In Prag trat er vor Karl IV. und stellte sich ihm als den Vorläufer des Kaisers vor. Der nüchterne Luxemburger wollte des Schwärmers wegen nicht mit dem Papst zerfallen und ließ ihn gefangen setzen. Es nützte Cola nichts, daß auch Petrarca Karl IV. beschwor, als Heiland Roms über die Alpen zu kommen. Der Erzbischof von Prag erklärte Cola der Ketzerei schuldig. Karl schickte ihn in Ketten nach Avignon. Petrarca forderte die Römer auf, ihren Tribun vom Papste zurückzufordern, und Innocenz VI. gab ihn frei, damit er dem Kardinallegaten Albornoz mit seinem Ansehen helfe, die Ordnung in Rom wiederherzustellen. Als Senator zog Cola 1354 wieder in Rom ein, aber bald wurde er durch sein Willkürregiment von neuem verhaßt, und bei einem Aufstand verlor er sein Leben. Auf solchen Wegen war Roms alte Herrlichkeit nicht wiederherzustellen.

Aber die geistigen Bestrebungen eines Petrarca machten dafür um so schnellere Fortschritte, namentlich in Florenz, der Heimat eines Dante und Petrarca. Zum Ruhme von deren Nachfolgern wollte die reiche, bildungshungrige Geldaristokratie nun gern etwas beitragen. Hier trat der Kaufmannssohn Giovanni Boccaccio (1313—1375), dem durch seine uneheliche Geburt die Sonne eines christlichen Mutterherzens fehlte, in die Fußtapfen Dantes und Petrarcas, nachdem er den Rechtsstudien, zu denen ihn sein Vater in Neapel angehalten, den Rücken gekehrt hatte. Auch bei ihm wird heute sein Hauptverdienst dort gesehen, wo er es selbst nicht suchen wollte, in seinen italienischen Dichtungen, vornehmlich in seiner Sammlung von 100 Novellen, dem Decamerone, der ihm den

Ruhm eingetragen hat, daß er als Schöpfer der modernen Novelle und Begründer der italienischen Prosa gefeiert wird. Er selbst legte mehr Wert auf seine humanistischen Studien und lateinischen Schriften. Seine Bestrebungen, geistig das Altertum wieder zu erwecken, haben ihn in mancher Beziehung aber noch weiter geführt, besonders in der griechischen Sprache, die er wohl schon in Neapel hochschätzen gelernt hatte. Er nahm den Griechen Leontio Pilato drei Jahre lang in sein Haus in Florenz auf und bemühte sich, ihm eine besoldete Stelle am Florentiner Studio zu verschaffen. Die Zeit benütze er, um sich von diesem ihm sonst wenig sympathischen und gering gebildeten Griechen in dessen Sprache einführen und sich die Iliade erklären zu lassen. Dann regte er die von Pilato verfertigte Homerübersetzung an, und so armselig die Übersetzung auch war, Boccaccio war stolz darauf, mit ihr den Homer in Italien eingeführt und als erster unter allen Italienern ihn wieder gelesen zu haben.

Auch hat Boccaccio viele Handschriften von lateinischen Klassikern selbst abgeschrieben und der Verbesserung ihrer Texte manche Mühe zugewandt. In den Laienkreisen von Florenz hat er, der behagliche und angesehene Bürger, den Geschmack an diesen Studien verbreitet.

Boccaccio war wohl äußerlich kirchlich wie seine Mitbürger. Auch hat er von der kirchlichen Lehre nicht mit offener Unehrerbietigkeit gesprochen. Aber über die Wissenschaft der Theologen spottete er gelegentlich, als ihm von dieser Seite Heidentum und Lasziviät vorgeworfen wurde. Die Vorwürfe hatten schon ihre Unterlage. Sein Hang zur Frivolität zeigte sich nicht nur in manchen seiner unsittlichen Erzählungen, die auch vor der Heiligkeit der Ehe nicht halt machten, sondern auch in der Novelle von den drei Ringen, die übrigens älteren Mustern nachgebildet war. Durch feinere Zuspitzung gab er ihr die Tendenz, daß jeder, er sei Mohammedaner, Jude oder Christ, die wahre Religion zu haben und zu befolgen glaube, wer sie aber wirklich habe, darüber sei die Frage noch unentschieden[1]. So begann man mit einer Skepsis, die vielleicht noch nicht tief ging, zu kokettieren, wie man mit frivolem Spott sich über die sittlichen Vorschriften des Christentums hinwegsetzte. Aber die Wurzel davon war darin zu erblicken, daß man zu den Dienern der Kirche vielfach nicht mehr mit der sittlichen Hochachtung hinaufschauen konnte, wie das in den Zeiten des ausgehenden Römerreiches der Fall war, als ein Augustinus gegenüber der äußeren Kultur des Römerreiches die hohe moralische Überlegenheit des Christentums verkörperte. Boccaccio läßt in einer seiner Novellen den Juden Abraham seinen Übertritt zum Christentum damit begründen, daß er ihm die Worte in den Mund legt, in einer Religion, die trotz der teuflischen Wirksamkeit ihrer obersten Diener immer heller und reiner glänze, müsse der Hl. Geist selbst der Grundpfeiler

[1] Decamerone I Nov. 3.

sein. Eine bittere Bemerkung, der damals wohl von vielen zugestimmt wurde. Boccaccio freilich kam es dabei nur darauf an, geistreich zu erscheinen.

Die bürgerlichen Kreise von Florenz, die ihm Beifall klatschten, gefielen sich mit ihm darin, ohne äußerlich mit der Kirche zu brechen, sich innerlich durch ihre geistigen Interessen über Christentum und Kirche erhaben zu fühlen, Formen des gesellschaftlichen Verkehrs und der Unterhaltung zu schaffen, die von christlicher Lehre und Sitte absahen und als Ausdruck höherer Laienkultur angestaunt wurden. Man stieß Geistliche und Ordensleute nicht zurück, sah es vielmehr gern, wenn diese auf die neuen Ideen eingingen und sich an der Pflege der Wiedererweckung des Altertums und schöner Sprach- und Unterhaltungsform auch beteiligten. Aber es wurde nicht mehr die Kirche, sondern die gebildete Laienwelt maßgebend für Bildung und Gesellschaftsform. Früher war ähnliches, aber nur in beschränkterem Maße, in ritterlichen Kreisen zu beobachten. Jetzt waren es die bürgerlichen, demokratisch gesinnten Kreise von Florenz, denen es ihr Reichtum gestattete, schöne Feste zu geben und prunkvolle Geselligkeit zu pflegen. Sie stellten einen neuen Typ für den Ton der höheren Gesellschaft und des gebildeten geistigen Verkehrs auf, wobei auch Frauen durch Scharfsinn und Gewandtheit sich den Männern als gleichstehend erweisen wollten. Weltlicher Ton beherrschte die Unterhaltung. Kirchliche Fragen wurden entweder überhaupt nicht erörtert oder nur mit spöttelnden Bemerkungen leicht gestreift, jedenfalls nicht in ernstere Erörterung gezogen. Die Fragen der Überordnung der weltlichen oder geistlichen Gewalt, die von Kanonisten und Theologen zu jener Zeit noch eifrig behandelt wurden, interessierten diese Kreise wenig, denn sie hatten das Gefühl, daß solche juristischen Streitigkeiten ein Zeichen niederer Geisteskultur darstellten, zumal die Form der Sprache sogar nicht dabei gepflegt wurde. Darum wollten Petrarca und Boccaccio von ihren juristischen Studien nichts mehr wissen.

Welche Fortschritte diese neue Geistesrichtung machte, sehen wir an Coluccio Salutati, der auch in seiner Jugend in Bologna das trockene Notariatswesen hatte lernen müssen, obgleich er nur danach dürstete, in den Bahnen Petrarcas zu wandeln, dem er in seiner Jugend einen von Verehrung überfließenden Brief schrieb. Einige Zeit war er im Dienste eines päpstlichen Sekretärs in Rom, wo er von dem Handel um geistliche Stellen üble Eindrücke empfing. Dann kam er nach Florenz, um dort rasch emporzusteigen bis zur Stelle eines Staatskanzlers. Er empfing dieses Amt 1375 im Alter von 45 Jahren, bekleidete es 31 Jahre und machte ihm durch seine Ehrenhaftigkeit, Biederkeit und die Freundlichkeit, die er gegen jedermann zeigte, alle Ehre. Er galt als ein Muster republikanischer Bürgertugend, der er durch seine stoische Ruhe noch eine besondere Würde zu geben suchte. Damit wollte er zeigen, wie das Altertum

mit seiner Weisheit die Laien noch besser für die Staatsgeschäfte vorbereiten könne als die Kirche ihre Geistlichen. Zu der Zeit fanden die humanistischen Vertreter in den Kanzleien zuerst ihre Verwendung, die bald als unentbehrlich erschien.

Salutati öffnete seinen Gesinnungsgenossen diese Wege, indem er seinen Staatsschriften die Form stilistischer Kunstwerke gab, sie nach dem Muster des Petrus de Vinea, des Kanzlers Kaiser Friedrichs II., des Seneca und des Petrarca formte. Diese Staatsschriften fanden große Bewunderung und wurden als Muster des diplomatischen Stils vielfach abgeschrieben. Die kleinen Stadtstaaten Italiens, die so viel Mühe hatten, sich im steten Wechsel der politischen Kombinationen zu behaupten, suchten diese Feinheit im schriftlichen, diplomatischen Verkehr immer mehr auszubilden, und Florenz verstärkte diese Ausbildung noch, indem es zu dem eleganten Stil des schriftlichen Verkehrs noch die florentinische Höflichkeit für den persönlichen Verkehr mit den fremden Gesandten hinzufügte. Nun begann die neue diplomatische Kunst, die mit der Form der geschriebenen und gesprochenen Worte wirkte, großes Ansehen zu genießen.

Daß das 15. Jahrhundert das Jahrhundert der lateinischen Wortkunst war, kennzeichnet deutlich der 1406 zuerst berichtete Ausspruch des Tyrannen von Mailand, Giangaleazzo Visconti: Salutati habe ihm durch seine Schriften mehr geschadet als tausend florentinische Reiter. Ein anderer Gegner, mit dem Florenz damals hart aneinander geriet, war Papst Gregor XI. Coluccio Salutati focht den Kampf, der drei Jahre lang dauerte und Florenz Bann und Interdikt brachte, mit der ganzen Glut italienischen Nationalgefühls durch. Die Begeisterung für die Freiheit seiner Stadt vereinte sich in ihm eigenartig mit der Vorliebe für das Altertum. Aber dabei war Salutati doch ein ernster Christ, der epikureische Anschauungen von sich wies und an den Dogmen des Christentums festhielt, für kirchliche Ideale und das Klosterleben volles Verständnis hatte.

Um so mehr fiel es manchen, die die ungünstigen Einwirkungen der neuen Geistesrichtung auf die Lebensanschauung der Jugend sahen, auf, daß Coluccio Salutati sich zum geistigen Führer der Humanisten hergab. Der Camaldulenser Giovanni von San Miniato hatte einen für Salutati begeisterten jungen Mann von dem Studium der heidnischen Dichter abgemahnt und ihn auf die kirchlichen Schriftsteller hingewiesen. Die Worte der Heiden, sagte er, seien in dem Munde der Christen fast Gotteslästerung und Götzendienst und brächten Sittenverderbnis. Salutati schrieb gegen den Camaldulenser, indem er das Studium der Alten in Schutz nahm. Sie wegen der schönen Form zu schmähen, sei unsinnig, denn auch die Heilige Schrift zeige schöne, poetische Formen, der geheime Sinn der Alten stimme dazu sehr gut mit der

theologischen Wahrheit überein. Wenn man an Stellen bei den Alten in sittlicher Beziehung Anstoß nehme, so könne man das auch bei vielen Stellen der Heiligen Schrift.

Diese Polemik zeigt uns die ersten literarischen Zusammenstöße zwischen der alten und der neuen Richtung. Gegen Salutati trat bald noch ein anderer auf den Plan, der damals auf der Höhe seines Ansehens stehende, in Florenz geborene Dominikaner Johannes Dominici. Er genoß großes Ansehen als Asket und Prediger, wirkte vielfach trefflich als Ratgeber Gregors' XII. und in mannigfachen Missionen als Kardinallegat. Im Jahre 1405 widmete er dem Florentinischen Kanzler in höflichen Worten seine Schrift „Lucula noctis" (Nachtlichtlein), in der er Salutati warnte, sich nicht zu weit von den Reizen der heidnischen Studien führen zu lassen. Er sieht mit großer Sorge in dem Mode gewordenen Intellektualismus unter der Jugend von Florenz ein neues Heidentum aufsteigen und erhebt dagegen seine mahnenden Worte, indem er auf die Ewigkeitswerte des Christentums hinweist. Da er erkennt, daß die Gefahren aus einer einseitigen intellektualistischen Strömung entstehen, so kommt er zu dem ihm sehr verdachten Ausspruch: „Es ist für Christen nützlicher, den Boden zu pflügen, als sich den heidnischen Büchern hinzugeben[1]".

Dominici hat seine Besorgnisse noch bestimmter zum Ausdruck gebracht in der schönen pädagogischen Abhandlung über Regel und Zucht des Familienlebens (Regola del governo di cura familiare), die auch als italienisches Literaturdenkmal ihren Wert hat. Er eifert gegen die neue Richtung, welche die Jugend, ja die Kindheit eher heidnisch als christlich aufziehe, sie eher Jupiter und Saturn, Venus und Kybele als Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist nennen lehre. Die zarten und noch ohnmächtigen Gemüter würden durch Opfer vor den falschen Gottheiten vergiftet. Dominici, oder der Kardinal von Ragusa, wie man ihn nach dem ihm 1408 verliehenen Erzbistum von Ragusa nannte, hat auch ein beliebt gewordenes und oft gedrucktes italienisches Andachtsbüchlein herausgegeben „Il libro d'amore di carità", das wiederum ein Zeugnis ist, wie man durch die Volkssprache den Weg zum Herzen des italienischen Volkes suchte. Seinen auf die praktische Seelenführung gerichteten Geist übertrug er auf seinen Schüler, den Notarssohn Antoninus Pierrozzi, der durch seine Predigten als Sechzehnjähriger bewogen wurde, in den Dominikanerorden einzutreten, und dann als heiliger Erzbischof zu Florenz das Muster eines Oberhirten abgab, das um so höher zu schätzen ist, weil es im 15. Jahrhundert so selten anzutreffen war. So blieb durch die Arbeit solcher Männer Florenz doch immer auch eine Stätte christlichen Lebens.

Die neue Bewegung aufzuhalten, das war auch nicht möglich. Sie zu regeln und das Richtige und Gute in ihr zu fördern im Gegen-

[1] c. 32. Ed. Coulon p. 263.

satz zu dem, was zurückzuweisen war, das war damals die ernste Aufgabe der Kirche, an der nur zu wenige der Berufenen teilnahmen. Daß man von beiden Seiten in der Polemik vielfach zu weit ging, darf uns dabei nicht wundernehmen.

Nachdem die neue Richtung in den Laienkreisen von Florenz durch den Staatskanzler Salutati festen Fuß gefaßt hatte, verbreitete sie sich in andere Städte Italiens, indem Wanderlehrer bald hier bald dort auftraten und Schüler an sich zogen. Sie vertiefte sich auch, indem man sich in gründlicherer Weise als bisher mit der griechischen Literatur bekannt zu machen suchte. Lernbegierige junge Männer begaben sich nach Byzanz, und von dort kamen nun wirkliche Gelehrte nach dem Abendlande, um hier zu lehren und zu lernen. Die politischen Verhandlungen, die der Kaiser von Konstantinopel betrieb, um Hilfe vom Westen gegen die Türken zu erhalten, und die damit zusammenhängenden kirchlichen Unionsbestrebungen begünstigten solche Verbindungen. Eine große Anziehung übte der byzantinische Rhetor Manuel Chrysoloras aus.

Satutati setzte noch die Berufung des Chrysoloras als Lehrer des Griechischen in Florenz durch. Hier erschien der Grieche 1396 und hatte bald viele Schüler, von denen freilich nur wenige die Anfangsschwierigkeiten bei der Erlernung der griechischen Sprache zu überwinden vermochten. Chrysoloras zog noch in manchen anderen Städten Italiens herum. Zuletzt folgte er dem Papst Johann XXIII. nach Konstanz, wo ihn 1415 der Tod ereilte. Ihm folgten dann viele andere Lehrer des Griechischen. Es begaben sich auch junge Italiener gern nach Griechenland, um nach ihrer Rückkehr in die Heimat daselbst als Lehrer auftreten zu können.

Für die Weiterführung der neuen Bewegung waren auch die Konzilien von Konstanz und Basel sehr förderlich, wo Gelehrte aus allen Nationen zusammen kamen, humanistisch gebildete Sekretäre geschätzt und begehrt wurden. In Konstanz waren unter den päpstlichen Sekretären manche klassisch gebildete junge Männer, die, durch Salutatis Sammeleifer angeregt, die Gelegenheit benutzten, um süddeutsche Klöster nach Handschriften zu durchsuchen. Durch besonderen Eifer und Finderglück ragte unter ihnen Poggio Bracciolini hervor. Man nennt ihn deshalb den Columbus der Bibliotheken und Archive. Er fand damals in St. Gallen den ersten vollständigen Quintilian. Das Finderglück begleitete ihn auch nach Frankreich, wo er in Cluny und Langres neue Reden Ciceros fand. Nachdem er an die Kurie nach Rom zurückgekehrt war, blieb er der Mittelpunkt dieses so ergebnisreichen Suchens nach alten Klassikerhandschriften.

Um das Jahr 1430 war ungefähr der Bestand der lateinischen Klassiker in dem Umfange zusammengebracht worden, wie er uns heute vorliegt. Nun gab es für die Philologen reizvolle Arbeit in Hülle und Fülle. Man legte systematisch Bibliotheken an, kopierte

die Handschriften, verglich die Texte und verbesserte sie. Damit bereitete man sich zu der historischen Kritik vor, in der die Humanisten Großes geleistet haben.

Auch bisher verschollene Schriften kirchlicher Literatur kamen wieder zum Vorschein. Tommaso Parentucelli, der zu dem florentinischen Gelehrtenkreis gehörte und nachher als Nikolaus V. zur Freude aller Humanisten den päpstlichen Stuhl besteigen sollte, fand auf einer Reise, die er in der Begleitung des Kardinals Albergati zur Zeit des Baseler Konzils in Deutschland machte, ein Exemplar aller Werke des Tertullian. Um dieselbe Zeit brachte man das in Deutschland gefundene Werk des Salvian „De gubernatione Dei" über die Alpen.

Dann suchte man aus Griechenland die literarischen Reste der griechischen Schriftsteller zu erhalten, von denen bisher nur wenig in Italien aufgefunden war, einige Exemplare des Homer, einige Schriften von Plato und Aristoteles und einzelner griechischer Kirchenväter. Durch Vermittlung des Chrysoloras kamen weitere griechische Schriften zuerst wieder nach dem Abendlande. Giovanni Aurispa, ein geborener Sizilianer, verstand sich besonders darauf, in Griechenland an allen Orten Handschriften aufzukaufen oder irgendwie zu erwerben, nicht immer auf ganz ehrliche Weise, so daß ihn die Griechen einen Schurken nannten. In schweren Kisten brachte er 1423 nach Venedig 238 Bände heidnischer griechischer Klassiker. Ihm folgte noch manch anderer mit griechischen Büchern beladen. Es war ein Glück, daß die Italiener sich damals so sehr für griechische Bücher interessierten, denn was im Osten blieb, ging unter der sich ausbreitenden Türkenherrschaft zugrunde. Schriften des Thukydides, Xenophon, Plutarch, Tragödien des Sophokles, Äschylos kamen damals zuerst nach dem Abendlande. Bedeutungsvoll wurde die Bekanntschaft, die man jetzt mit Plato machte, von dessen Dialogen eigentlich früher nur der Timäus in einer unvollständigen Übersetzung bekannt war. Lionardo Bruni aus Arezzo, deshalb Aretinus genannt, Schützling und Nachfolger Salutatis, hatte bei Chrysoloras in Florenz Griechisch gelernt und ging bald nach 1400 an die Übersetzung platonischer Schriften, denen er dann auch Übersetzungen von aristotelischen Schriften folgen ließ, mit denen viele im Abendland erst den wahren Aristoteles zu erhalten meinten.

Besonders hat das Florentiner Konzil die Beschäftigung mit der griechischen Literatur neu angeregt, wenn schon die griechischen Vertreter mit ihrem absonderlichen Äußeren und ihrem Hochmut, hinter dem doch nur geringe wirkliche Gelehrsamkeit steckte, den Abendländern kaum imponieren konnten. Die italienischen Humanisten, die Griechisch verstanden, konnten aber daselbst als geschätzte Übersetzer zur Verwendung gelangen. Von den griechischen Gelehrten, die mit dem griechischen Kaiser nach Italien ge-

kommen waren, genoß in Florenz hohes Ansehen unter den Humanisten der greise Georgios Gemistos, der damals den das gleiche wie Gemistos (der „voll gewichtige") bedeutenden, an Platon anklingenden Namen Plethon annahm. Bei seinen eigenen Glaubensgenossen konnte er zwar als kirchlicher Vertreter kein Vertrauen beanspruchen. Er hatte in Mysithra beim alten Sparta einst einen Kreis von Schülern nach dem Muster einer platonischen Akademie zu einem Geheimbund um sich geschart, dem er seine Lehre vortrug. Er wollte damit eine neue philosophische Religion und Gesellschaftsordnung begründen. Es war in der Hauptsache der Neuplatoniker Proklus, aus dem er schöpfte, und sein System vom Weltall ist nicht viel mehr als eine Erneuerung des hellenischen Heidentums. Von Plato verstand er weniger als Lionardo Bruni, und bei dem Streiten mit den Griechen, die Plato über alles stellten, erwärmten sich manche Lateiner wieder für Aristoteles, den der Grieche Georgios Trapezuntios in einer lateinischen, aber keineswegs unparteiischen Schrift weit über Plato stellte.

Viel mehr als alle anderen Griechen wirkte Bessarion auf die wissenschaftliche Bewegung in Italien ein. Aus Trapezunt gebürtig, war er in Konstantinopel gebildet worden, dann in den Basilianerorden eingetreten und hatte sich bei Gemistos in dessen theosophische Geheimlehre einführen lassen. Als Erzbischof von Nicäa bei den Unionsverhandlungen beteiligt, trat er in Florenz vor allen andern Griechen warm für die Union mit den Lateinern ein. Nach Abschluß der Unionsverhandlungen wurde er von Eugen IV. zum Kardinal ernannt. Er wurde dann der Sammelpunkt der vielen Griechen, die zur Zeit des Falles von Konstantinopel bettelnd nach Italien kamen, und war der treibende Geist in den wenig erfolgreichen Kreuzzugsbestrebungen gegen die Türken. Im Jahre 1463 zum lateinischen Patriarchen von Konstantinopel ernannt, suchte er durch seine Schriften bei seinen Landsleuten die Union zu verteidigen. Da er sich auch die lateinische Sprache gut angeeignet hatte, so war er wie keiner berufen zur Vereinigung griechischer und lateinischer Wissenschaft.

In seinem Hause zu Rom trafen sich Griechen und Lateiner, und vor diesem Kreise hielt er Vorlesungen über Plato, aus denen sein bedeutsames Werk „Gegen den Verleumder Platos" hervorging. Den Anlaß dazu hatte die gegen Plato gerichtete Schrift des Georgios Trapezuntios gegeben. Das Werk Bessarions war zuerst in griechischer Sprache abgefaßt, 1469 erschien es in lateinischer Bearbeitung. Ohne den Aristoteles zurückzusetzen, hatte Bessarion damit zuerst in umfassender Weise Platons Gedankenwelt dem Abendland zugänglich gemacht. Durch ihn wurde für Plato Marsiglio Ficino begeistert, der die Schriften Platos, aber auch die Plotins und anderer Griechen in elegantes Latein übersetzte.

Bessarions Verdienste erstreckten sich noch nach anderer Seite.

Es lag ihm viel daran, die Schätze griechischer Bildung vor dem ihnen damals drohenden Untergange zu retten. Darum sammelte er griechische Handschriften, schrieb solche selbst ab oder ließ sie durch arme, griechische Geistliche, für deren Unterhalt er damit Sorge tragen konnte, abschreiben. Seine Bibliothek war im Abendlande diejenige, welche die meisten griechischen Handschriften umfaßte. Noch zu seinen Lebzeiten schenkte er die Bibliothek, 746 Handschriften, an Venedig, wo er einen neuen Mittelpunkt griechischer Kultur schaffen wollte. Bessarions Bibliothek bildet den Grundstock der späteren Markus-Bibliothek. Besondere Gunst genoß bei ihm Niccolo Perotti, ein Schüler des Vittorino da Feltre, der durch seine Übersetzung des Polybios, die Abfassung einer weit verbreiteten lateinischen Schulgrammatik und eines sehr gelehrten Kommentars zum Martialis sich einen Namen machte.

Alle diese Gelehrten bedurften mächtiger und reicher Gönner, um ihren Studien leben zu können. Der erste der großen Mäcene war Cosimo de' Medici, der den vom Vater überkommenen Reichtum durch seine ganz Europa, die Levante und Ägypten überspannenden Handelsbeziehungen mit großer Umsicht vermehrte und unter Beibehaltung der republikanischen Formen nach Niederwerfung der Geschlechter seit 1434 dreißig Jahre hindurch tatsächlich in Florenz herrschte. Er war der reichste Mann in Italien und wollte auch als fürstlicher Gönner von Kunst und Wissenschaft die feine Modebildung repräsentieren. Die Zierde und der Schmuck, die er seiner Stadt durch die von ihm erneuerten Paläste, Kirchen, Klöster verlieh, erfreuten alle Florentiner. Die vielen Talente, die er beschäftigte und die auf seine Gunst angewiesen waren, trugen überallhin die Anerkennung seiner Verdienste um die Wissenschaft, so daß er den Ehrentitel eines Vaters der Vaterstadt wohl verdiente, wenn er auch wußte, daß er damit seine Herrschaft am besten stützte. Er gefiel sich darin, der Mittelpunkt eines schöngeistigen und künstlerischen Kreises zu sein, der weithin leuchtete, vor allem durch die von ihm auf Anregung des Gemistos Plethon gestiftete Platonische Akademie, die den Namen Akademie in das wissenschaftliche Leben des Abendlandes einführte. Die Leitung der Akademie erhielt der Platoübersetzer Marsiglio Ficino, der Sohn seines Leibarztes. Die Akademie entfaltete ihren auf den Neuplatonikern fußenden Plato-Kult unter dem Enkel Cosimos, Lorenzo Magnifico, und glänzte nachher mit dem schon in jugendlichem Alter wegen seiner Gelehrsamkeit hochberühmten, aber mehrere Jahre wegen verschiedener Thesen zensurierten Grafen Giovanni Pico von Mirandola, der Griechentum und Judentum mit dem Christentum zu einem philosophischen System verschmelzen wollte und Plato als den griechisch sprechenden Moses bezeichnete. Am meisten wirkte Pico nach durch seine 12 Bücher gegen die Astrologie. Darin führte er mit großem Nachdruck den Gedanken durch, daß im natürlichen

Geschehen Ursache und Wirkung allein als Zusammenhänge in Betracht kämen, die dem menschlichen Forschen zugänglich wären. Damit hat er auf die neue Naturerfassung wohltätig eingewirkt. Er gehört aber schon der Zeit seines Landsmanns und Studiengenossen Savonarola an, aus dessen Händen er kurz vor seinem Tode am 17. November 1493 in S. Marco das Ordenskleid der Dominikaner empfing.

In Florenz legte man frühzeitig größtes Gewicht darauf, den Humanismus auch für die Politik zu verwenden, da in der Diplomatie kunstfertiger Stil die beste Waffe war.

Das Amt eines Staatskanzlers blieb in Florenz seit Salutati in den Händen eines Humanisten bis zu Niccolo Macchiavelli hinab. Der erste Nachfolger des Salutati war Lionardo Bruni, hochgeachtet wie sein Vorgänger, der Verfasser zahlreicher Schriften, von denen die Übersetzungen griechischer Autoren ihm besonders hoch angerechnet wurden. Er ist auch derjenige, der das Wort „humanitas", das Cicero für die griechische Bildung gebraucht hatte, nun zur Bezeichnung der neuen Bildung wieder einführte[1]. In Florenz aber war man ihm am meisten dankbar für seine 12 Bücher umfassende, unvollendete Geschichte der Stadt, die wegen ihrer schönen lateinischen Form hauptsächlich geschätzt wurde. Als seine Leiche (1444) aufgebahrt wurde, legte man ihm das Geschichtswerk auf die Brust als das edelste Geschenk, das er der Stadt vermacht hatte, und schmückte sein Haupt mit dem Lorbeer. Ein prächtiges Grabdenkmal in S. Croce von Bernardino Rosselino spricht noch heute von der Dankbarkeit der Florentiner. Auf Bruni folgte in der Staatskanzlerwürde sein Landsmann Carlo Marsuppini, der auch als Kanzler seine Vorlesungen über lateinische Eloquenz und griechische Sprache am Studio von Florenz beibehalten durfte. Er war ein offenkundiger Heide und starb 1453 ohne Sterbesakramente. So sehr ehrte man ihn aber als Schriftsteller, daß man ihm trotzdem auch ein christliches Leichenbegängnis und ein herrliches Grabdenkmal in S. Croce zuteil werden ließ.

Daß der neuen Geistesrichtung in Florenz auch Geistliche huldigten, zeigt uns das Beispiel des Camaldulensers Ambrogio Traversari, der durch seine Kenntnis des Griechischen und seine Stellung als Ordensgeneral hervorragte und namentlich bei den Unionsverhandlungen wertvolle Dienste leistete. Leicht hatte er es freilich nicht, seine strengen Ansichten über die Reformbedürftigkeit der Kirche mit seinen humanistischen Arbeiten zu vereinen, neben den andern Ruhmessüchtigen in dem Prunk zierlicher Rede zu wetteifern und dabei die weltverachtende Gesinnung eines Ordensmannes beizubehalten. Sein Schüler Giannozzo Manetti vertrat wieder eine andere Art. Vom Bankier zum Studium überge-

[1] K. Brandi, Das Werden der Renaissance. Univ.-Rede (Göttingen 1908). S. 8, 21.

gangen, hatte er besonders bei Traversari Griechisch gelernt. Dazu eignete er sich auch die Kenntnis des Hebräischen an, weil er gegen die Juden den christlichen Glauben literarisch verteidigen wollte. Er hatte wie Griechen auch Juden längere Zeit in seinem Hause, um sich in ihren Sprachen zu bilden. So konnte er eine Übersetzung der Psalmen anfertigen und ein großes Werk gegen die Juden schreiben. In der Theologie und in den Kirchenschriftstellern war er gut bewandert und übertraf viele Theologen, weil er die Heilige Schrift in der Ursprache lesen konnte. Er stellt sich uns als Laientheologe vor, durchaus unbescholten, glücklich als Ehemann und Familienvater, für seinen Glauben tätig. In dem Kreise der Literaten nahm er insofern auch eine besondere Stellung ein, als er weniger auf die elegante Form sah, obwohl er die Republik wiederholt auch in Gesandtschaften vertrat, wobei man vielleicht noch mehr seine Lauterkeit und Unbestechlichkeit anerkannte. Er ist uns ein wertvoller Zeuge dafür, wie die neue Bildung auch reinstem, christlichem Wissensstreben förderlich war.

Der Camaldulensergeneral war auch eng befreundet mit dem seltsamen, alten Junggesellen Niccolo de' Nicoli, der 1437 in seinen Armen als guter Christ starb. Nicoli war unter Cosimo der Mittelpunkt der jungen, humanistisch gebildeten Leute. An ihn kamen zuerst alle Nachrichten über neue Bibliotheksfunde, und er selbst wendete seinen Reichtum ganz auf für seine Bibliothek, die mit ihren 800 Bänden damals die größte und beste in Florenz war. Dazu hatte er Statuen, Gemälde, Vasen, Gemmen, Münzen gesammelt, und in diesem Heim strahlte er, eifrig mit Abschreiben beschäftigt, gern andere empfangend und mit ihnen sich unterhaltend. Eine Empfehlung von ihm an Cosimo galt viel, so daß man Nicoli den literarischen Minister Cosimos genannt hat. Als Stubengelehrter, der nur für seine Liebhabereien und Studien lebte, interessierte ihn die politische Gegenwart nicht. Sie war ihm zu armselig gegenüber den Taten der gefeierten Alten. Er verheiratete sich nicht, um sein Geld ganz der Wissenschaft zuwenden zu können. Dafür hatte er eine Konkubine, wegen der er einmal viel Ärger hatte, da sie von den Verwandten auf offener Straße durchgeprügelt worden war. Er selbst hat nichts geschrieben, kritisierte aber viel und mußte sich dafür — was ihm schwer genug fiel — auch von andern kritisieren lassen. Als er 1437 starb, wünschte er in jenem florentinischen Kloster bestattet zu werden, wo auch Boccaccio seine Ruhestätte haben wollte, damit dort für sein Seelenheil gebetet werde, in dem Augustiner-Eremitenkloster S. Spirito, wo in den letzten Zeiten Boccaccios sich die Humanisten gern zusammenfanden und täglich Disputationen abhielten. Als würdiger Greis und Freund der Humanisten war daselbst der Pater Luigi de' Marsigli verehrt worden, der auch als Volksprediger und Provinzial seines Ordens wirkte und, geteilt zwischen den Bestrebungen seiner literarischen Freunde

und den Forderungen kirchlichen Glaubens, wenigstens die Bewahrung sittlichen Anstandes bei seinen zur Ausgelassenheit neigenden Verehrern zu bekräftigen suchte.

In diesen seltsam gemischten Kreisen wirkte nun als Prior von S. Marco zuerst, dann von 1446—1459 als Erzbischof der heilige Antonin in der alten Weise eines musterhaften, kirchlichen Hirten und vermochte zu zeigen, daß dieses Wirken immer noch nicht ein vergebliches war. Gegenüber dem Luxus, den der Adel bei seinen Prunkmälern entfaltete, lebte er in einfachster Weise, bediente sich nur der Gefäße aus Glas und Ton, und während die anderen der Gunst der Mächtigen und Reichen nachliefen, predigte er dem armen Volk, war der Vater der Armen und Verlassenen, gründete Armenschulen und Wohltätigkeitsvereine, interessierte sich besonders für die Pflege der verschämten Armen, der buonhomini di S. Martino. Inmitten der Frivolität, des Hasses und des Neides ging er unbeirrt seinem Amt als Seelenhirt nach, suchte Frieden zu stiften und den Notleidenden zu helfen. Daß man ihm das anerkannte, zeigt ein Cosimo de' Medici zugeschriebener Ausspruch, die Republik, die durch Krieg, Pest und Zwist der Bürger bedrängt war, hätte zugrunde gehen müssen, wenn nicht der Erzbischof durch seine Gebete und durch sein Ansehen vor Gott sie erhalten hätte. Er war auch ein gelehrter Theologe, schrieb zwei theologische Summen, eine Weltgeschichte und mehrere italienische Traktate, darunter eine „Regola di vita cristiana" für die Witwe Lorenzos de' Medici, des Bruders Cosimos, aber in der einfachen, schmucklosen Form, wie man das früher gewöhnt war. Erregte er auch damals damit kein besonderes Aufsehen, so mußte man doch die innere Überlegenheit der lauteren christlichen Grundsätze in ihm anerkennen und achten. Sie zeigte sich auch gegenüber dem erstarrten Geist der Orden, den er um sich bemerken konnte und der freilich die Mönche zum Geisteskampf mit der neuen Bewegung wenig zu stählen vermochte. In seiner Abhandlung über den Stolz spricht er insbesondere von dem Stolz der einzelnen Orden, der sie verhinderte, sich innerlich zu erneuern: Die Benediktiner rühmen sich, den Vater aller Mönche im Abendlande an ihrer Spitze zu haben und viele Heilige und Päpste aus ihren Reihen aufzählen zu können. Die Dominikaner preisen ihren Stifter als den vor allen anderen dem Herrn Jesus Ähnlichen. Die Franziskaner erheben den seraphischen Franziskus auf den durch den Fall Luzifers freigewordenen Sitz und wollen behaupten, daß er jedes Jahr durch seine Frommen das Fegefeuer leere. Die Eremiten bekleiden den hl. Augustin mit ihrem Gewande, so wie die Regular-Kanoniker und Serviten. Die Karmeliten rühmen sich, von Elias gegründet zu sein, obgleich sie einfach einen Teil der Regel des hl. Basilius befolgen[1].

[1] Antonini Summa theol. II (Veronae 1740) tit. III c. 4 p. 455 s.

Das Auftreten des hl. Antoninus zeigte immer noch die beste Art, wie die Kirche ihre Aufgabe erfüllte, ihrer würdiger, als wenn ein Kirchenfürst seine Ehre dreinsetzte, von den Humanisten als ihr Gönner gefeiert zu sein. Wären nur viele solcher Bischöfe am Ende des 15. Jahrhunderts vorhanden gewesen, die kommenden Zeiten wären für die Kirche nicht so schwer geworden. Es gab immerhin in Italien deren einige. Nur einen wollen wir noch hier nennen, den gleichzeitigen Bischof von Venedig, Lorenzo Giustiniani, der 1451 die Patriarchenwürde erhielt.

Die Gegensätze, die damals nebeneinander in Italien vorhanden waren, ohne zu einem wirklichen Kampf auf Tod und Vernichtung zu führen, erkennen wir noch mehr, wenn wir unseren Blick von Florenz aus auf die anderen Städte und Höfe schweifen lassen, wo die Vertreter der neuen Bildung bald überall zu finden waren. Am begehrtesten waren für sie die Stellen bei den Großen und an den Fürstenhöfen, wo sie als Lobredner, Hofhistoriographen, Gesellschafter, Diplomaten, Erzieher gut bezahlte und ziemlich ständige Stellungen haben konnten, die ihren sonst oft schwierigen Unterhalt sicherten.

Der Fürst, den man am meisten als Mäcen der Humanisten pries, war der Aragonier Alfons, dem es nach langem Thronstreit 1443 glückte, in den sicheren Besitz des Thrones von Neapel zu gelangen. Dort hielt er einen glänzenden, üppigen Hof und war viel darauf bedacht, ganz als einheimischer, italienischer Fürst angesehen zu werden, was er auch erreichte, da er fertig italienisch sprach. Dazu sollte nun auch die Begünstigung der Humanisten beitragen, auf die Italien damals so stolz war. Er hatte seine Freude daran, wenn die Vertreter der neuen italienischen Bildung in seiner Gegenwart disputierten, auch heftig aneinander gerieten, verehrte mit ihnen alle Schriften und Erinnerungen des Altertums und trachtete vor allem danach, durch sie gerühmt zu werden. Keiner der vielen Gönner gestattete ihnen eine solche Freiheit, ja Zügellosigkeit der Sprache. Nirgends hat man darum sich mit solcher Kühnheit, die sich bis zur Frechheit steigern konnte, über die Autorität der Kirche, der Religion und besonders der christlichen Sitte hinweggesetzt.

Hier brachte den größten Teil seines Lebens Lorenzo della Valla zu, der in Rom aufgewachsen und durch die päpstlichen Sekretäre Lionardo Bruni, Poggio und andere in die klassischen Studien eingeführt worden war. Als er eine päpstliche Sekretärstelle nicht erlangen konnte, verließ er Rom und landete nach einem Wanderleben, das ihn hierhin und dorthin in Italien führte, schließlich am Hofe König Alfons', wo er als philologischer Kritiker Aufsehen erregte und dies vermehrte, indem er nach allen Seiten herkömmliche Ansichten keck angriff, das Wohlgefallen des Königs damit aber eher steigerte als verminderte.

Schon in Rom hatte Valla Aufsehen erregt durch die Dreistigkeit, mit der er den seit Petrarca vergötterten Cicero angriff, indem er ihm Mängel in seiner rhetorischen Kunst vorwarf und dafür Quintilian rühmte. Noch größer war das Erstaunen, das sich mit Recht bis zur Entrüstung steigerte, als er in Pavia, wo er zwei Jahre an der Hochschule Rhetorik lehrte, die Dialoge über die Lust (de voluptate) veröffentlichte. Während die Humanisten bis dahin die heidnische Moralphilosophie der Stoiker priesen, sie aber mit der christlichen Sittenlehre auszugleichen strebten, verteidigte Valla keck die Lehre des Epikur, das Recht auf sinnliche Lust: Die Voluptas sei das wahre Gut, ja das einzige Gut. Wohl ließ er in dem Wortstreit schließlich die Lehre des Christentums triumphieren, aber jeder Leser sah, daß das für ihn nur eine äußere Form war, durch die er die Dreistigkeit verhüllen wollte, mit der er die sinnliche Lust verherrlichte und die Gelegenheit suchte, die christliche Moral als beschränkte, dumme Lebensauffassung verächtlich zu machen. Die Bosheit, die er hineinlegte, war um so auffälliger, weil er päpstliche Sekretäre den Wortstreit führen ließ. Indem er die Keuschheit als eine naturwidrige Qual hinstellte, gab er die Klostergelübde dem Spott preis. Daß die Humanisten gern mit dem Heidentum spielten, von heidnischen Gottheiten wie heidnische Verehrer sprachen, konnte man noch als Wortspiele entschuldigen, daß sie in ihrem sittlichen Wandel sich so viele Blößen gaben, durfte vielleicht in einer Zeit, da das sittliche Leben im Klerus so tief gesunken war, nicht so hart verurteilt werden, aber daß grundsätzlich die christliche Sittenlehre als ein kultureller Rückschritt gegenüber der epikureischen Zügellosigkeit hingestellt wurde, mußte man mit Recht als ein Ärgernis empfinden und empfand es auch großenteils noch als solches.

Dem Fortkommen des Valla schadete es freilich nicht. Bald griff er die Vertreter kirchlicher Tradition und Schulgelehrsamkeit an einem anderen Punkte an, wo man nicht viel weniger empfindlich war. Wahrscheinlich auch in Pavia schrieb er die „Dialektischen Disputationen", in denen er die Philosophen als Wirrköpfe bezeichnete, weil sie Aristoteles als höchste Autorität hinstellten und die Scholaren eidlich verpflichteten, sich immer an Aristoteles zu halten. Die ganze Scholastik sieht er nur als ein wirres Knäuel an, in dem man sehr einfache Denkgesetze zu heilloser Verwirrung mißgestaltet habe. Dabei geht er besonders von der lateinischen Sprache, ihrem grammatischen Verständnis aus und reibt sich an dem scholastischen Latein, weil es vom klassischen Gebrauch abgewichen sei.

Diese Vorwürfe erweiterte er in einer anderen Schrift, die aber positiver gehalten ist und ihm am meisten Anerkennung eingebracht hat, über die Eleganz der lateinischen Sprache. Hier will er der lateinischen Eloquenz eine neue Grundlage geben und sie von den

mittelalterlichen Auswüchsen befreien. Da haben wir deutlich jene philologische Auffassung, die der vorhergehenden Zeit später den abträglichen Namen Mittelalter einbrachte. Barbaren hätten die schöne, alte Sprache Roms entstellt, seit Jahrhunderten habe niemand mehr wirkliches Latein geschrieben. Daß das Latein bis dahin noch eine lebende Sprache war, die sich wie jede Sprache den Verhältnissen anpaßte und weiter entwickelt hatte, das beachteten diese Schmäher des mittelalterlichen Lateins nicht, die von dem organischen Werden einer Sprache auch nichts wußten.

Nicht allein die Scholastiker waren es, an denen Valla sich rieb. Auch die Juristen mußten ähnliche Vorwürfe hören. Das entsprach einer Eifersucht, die wir schon früh bei den Humanisten wahrnehmen konnten. Die Juristen waren der privilegierte Laienstand, neben dem die Humanisten emporzukommen strebten. Sie hatten hochbezahlte Lehrstühle an den Universitäten und verdienten sich daneben noch viel durch Gutachten und Prozesse. Wie ärmlich standen neben ihnen die Humanisten da! In Padua hatten damals die berühmten Juristen Gehälter bis zu 800 Dukaten. Ein Valla mußte in Pavia die Eloquenz um 50 Goldgulden lehren. Dazu haßten die Humanisten das juristische Studium als eine Beschäftigung mit trockenen Formen ohne idealen Inhalt, und viele von ihnen hatten sich deshalb von dem zuerst begonnenen Rechtsstudium abgewandt. Besonders warfen sie den Juristen noch vor, daß sie durch ihre Glossen die alte Weisheit der römischen Juristen des Altertums verschüttet hätten. Valla machte sich zum Sprecher der Humanisten, indem er in einer Invektive den Anspruch zurückwies, daß der mittelalterliche Rechtslehrer Bartolus mit seinen Kommentaren zu den Justinianischen Gesetzbüchern weit höher stehe als Cicero, der nur ein unwissender Schwätzer wäre. Valla spottete über die barbarische Sprache der Juristen, über ihre Unwissenheit in allen Zweigen der freien Wissenschaften, griff sogar den Kaiser Justinian an, was in den Augen der Juristen eine Majestätsbeleidigung war. Die Juristen waren schwer gekränkt. In Pavia kam es zu Straßenskandalen, und Valla konnte dort nicht mehr lange bleiben.

Valla begab sich nun zu König Alfons, wo er sicherer war, aber bald neue Schriften veröffentlichte, die scharf angriffen. Im Jahre 1440 schrieb er, als König Alfons im Kampfe mit Papst Eugen IV. stand, seine Schrift „De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio". Kurz vorher hatte Nikolaus von Cues in seiner Concordantia catholica (1432/3) schon historische Bedenken gegen die Echtheit der Schenkung zusammengestellt, und wenig später (1450) bewies der englische Bischof Reinald Pecock quellenmäßig genau die Fälschung. Valla, der vielleicht die Bemerkungen des Cusaners kannte, verfolgte aber mehr als rein wissenschaftliche, kritische Zwecke. Er wollte im Zusammenhang damit

den politischen Zwecken des Königs von Neapel dienen und zeigen, daß der Papst überhaupt kein Recht auf Rom, den Kirchenstaat, Neapel, Sizilien, wie auf irgendwelche andere Länder im Abendlande habe. Der Papst sei nur der Vikar Christi und nicht der des Kaisers. Die Fürsten hätten ein Recht, ihm seine weltliche Herrschaft zu nehmen. Die Päpste hätten entweder eine große Unwissenheit gezeigt, indem sie die falsche Urkunde als echt angesehen, oder schmählicher Hab- und Herrschsucht sich schuldig gemacht, indem sie eine solche Urkunde gefälscht hätten.

Es war ihm noch nicht genug damit, die kirchlichen Kreise von neuem gereizt zu haben. In der Schrift über die Freiheit des Willens bekämpfte er die von der Kirche hochgehaltene Autorität des Boethius. In dem Dialog über die Profession der Religiosen griff er mit Spott und Hohn den Ordensstand an. Die Mönche hätten kein Recht, allein ihres Standes wegen höheren Lohn von Gott zu erwarten als die Laien. Es sei eine Anmaßung, wenn sie die Bezeichnung „religio“ für sich in Anspruch nähmen. Sie sollten sich vielmehr Sekte nennen. In die Orden gingen alle diejenigen, die sonst nicht zu leben wüßten. Mit den Mönchen verhöhnte er auch den geistlichen Stand im allgemeinen, indem er die sittlichen Ausschreitungen einzelner auf den ganzen Stand als Schmach übertrug.

Da unterdessen König Alfons mit dem Papste sich verglichen hatte, so zögerten die Angegriffenen nicht mehr lange, gegen Valla vorzugehen. Der Observant Fra Antonio da Bitonto griff ihn in Neapel in seinen Predigten an. Valla erbot sich zu einer Disputation im Dom. Darauf wurde ein Inquisitionsverfahren gegen ihn eröffnet, bei dem man ihm nicht die Schrift über die konstantinische Schenkung vorhielt, sondern philosophisch-theologische Stellen aus anderen Schriften, insbesondere die Bestreitung der Autorität des Boethius und seine kurz vorher geäußerte Ansicht, daß das Glaubenssymbol nicht von den Aposteln aufgestellt sei. Valla folgte dem Verhör in den Dom, erbot sich hinsichtlich des letzten Punktes zu beweisen, daß das Symbol von der nicäischen Synode verfaßt sei, bestritt die Kompetenz der Richter, erklärte aber auch klug, daß er nicht anders glaube als die Mutterkirche. Wirksamer war noch der Schutz, den ihm der König angedeihen ließ. Dieser gebot, den Valla unbehelligt zu lassen, der gelehrter sei als die Inquisitoren und von ihnen nur wegen seiner Schrift über die konstantinische Schenkung verfolgt würde.

Valla unterließ nicht, sich weiter mit Fragen zu beschäftigen, bei denen er zeigen konnte, wie er mit seiner philologischen Kritik den Theologen überlegen war. Er schrieb zwei Bücher über die Vergleichung des Neuen Testamentes, in denen er die griechische Quelle mit der Vulgata verglich, der offiziellen lateinischen Übersetzung, die er den von der griechischen Quelle abgeleiteten Bach nannte, und den Hieronymus wiederholt kritisierte. Wenn auch

manche eine unerhörte Dreistigkeit darin sahen, daß der Humanist die Vulgata und den hl. Kirchenvater vor seinen philologischen Richterstuhl ziehe, so fehlte es doch damals schon nicht an solchen, die es als ganz berechtigt erkannten, daß der Text der Vulgata mit dem griechischen Original verglichen würde. Kardinal Bessarion unterstützte den Valla dabei. Der Kardinal von Cues schrieb an Valla, daß ihm das Werk sehr gefalle, und daß es für das Verständnis der Hl. Schrift nützlich sei.

Es wäre auch nicht richtig, wenn man Valla als einen ungläubigen Kirchenfeind sich vorstellen wollte. Er war ein boshafter, aber auch ein scharf sehender Kritiker, dem freilich die sittliche Mission der Kirche wie die eigene sittliche Würde wenig zu Herzen ging. Darum konnte er es auch über sich bringen, als ihn die Sehnsucht nach Rom wieder ergriff, den Papst Eugen um Verzeihung zu bitten. Er entschuldigte seine Schrift über die konstantinische Schenkung — ohne sie zu nennen — damit, daß er, von anderen dazu angestiftet, aus Ruhmsucht geschrieben habe, erbot sich, der Kirche in Zukunft ebensosehr zu nützen, als er sie früher beleidigt habe. Unter dem Pontifikate Eugens' IV. konnte Valla allerdings noch nicht ungestört in Rom bleiben, aber Nikolaus V. war ihm wie so vielen seiner Genossen gnädiger und gab ihm eine Stelle als päpstlichen Scriptor, von der er dann noch eine Stufe weiter emporsteigen sollte.

Können wir bei Valla manche positive kritische Leistungen zu seinen Gunsten ins Feld führen, so fällt das ganz weg bei seinem Freund Antonio degli Beccadelli, der das Frechste und Gemeinste leistete, was damals in Schriften geboten wurde, und die ganze neue Bewegung mit einer nicht zu tilgenden Schmach bedeckte. Antonio degli Beccadelli stammte aus einer ritterlichen Familie von Palermo und wird deshalb kurz Panormita genannt. Er studierte zuerst in Bologna die Rechte, trieb sich dann in Italien herum und schrieb in Siena eine Sammlung scheußlicher Epigramme unter dem Titel „Hermaphroditus", in denen auch das Laster besungen wurde, an dem die Griechenwelt einst zugrunde ging und das, wie wir schon von Bernardin von Siena wissen, damals der schlimmste Krebsschaden Italiens war.[1] Der Verfasser hatte die Frechheit, sich des Buches zu rühmen und es zu verteidigen. Es fanden sich auch mehrere Humanisten, die die Schrift wegen ihrer Neuheit und Eleganz bewunderten. König Sigismund, der 1433 nach Siena kam, krönte dort mit dem Dichterlorbeer den Verfasser, der auch von dem Herzog von Mailand zum Lehrer der Jugend im Latein an der Universität ernannt wurde, allerdings nicht für lange Zeit. Denn unterdessen waren mehrere doch aufgestanden, um das obszöne Gedicht an den Pranger zu stellen, der Franziskaner Antonio da Rho,

[1] S. oben S. 285.

Hofredner in Mailand, und Mariano da Volterra, Prior eines Kartäuser-Klosters in Venedig, der erste in einer Invektive, der zweite in einem Gedicht. Papst Eugen IV. belegte jeden mit der Exkommunikation, der die Schrift des Parnomita lesen würde. Bernardin von Siena und andere Observanten warnten in ihren Predigten öffentlich vor dem Buch und ließen es auf öffentlichen Plätzen verbrennen. Beccadelli aber konnte als königlicher Rat in den Dienst des Königs Alfons von Neapel treten, um dem König als Unterhalter zu dienen und dafür eine Pension zu empfangen. Er brachte es bei ihm sogar zum Gerichtspräsidenten und wurde zu Gesandtschaften verwendet. Er hatte ein sehr bequemes Leben und starb, nachdem er allerdings öffentlich Reue über seine böse Schrift ausgedrückt hatte, 1471 zu Neapel.

Gegenüber diesem Humanisten, der uns nur zu sehr die Schattenseiten der neuen Bewegung zeigt, erkennen wir das Verdienstliche, das der Humanismus auf dem Gebiete der Erziehung anbahnen sollte, schon deutlich ausgeprägt bei dem edlen Vittorino dai Rambaldoni aus Feltre im venezianischen Gebiet, nach seinem Geburtsort kurz Vittorino da Feltre benannt, einer der nur zu wenigen, welche Frömmigkeit und Sittlichkeit mit den neuen Studien zu vereinen wußten. Er studierte auf der Universität Padua, wobei er neben der Poesie auch dem körperlichen Sport huldigte. Im Jahre 1423 wurde er nach Mantua berufen, um dort die Söhne des Markgrafen Gian Francesco mit adligen Schulgenossen in der neuen Geistesbildung zu erziehen. Vittorino vereinte mit dem Lehreifer eine große Herzensgüte. Auch arme Schüler nahm er auf, um deren Kleidung und Nahrung er sich gern sorgte, indem er ein besonderes Alumnat für sie errichtete, wobei ihm die Markgräfin bereitwillig half. In der Schule, der Casa Giocosa, wie sie die Bürger nannten, die sehr hübsch eingerichtet am Ufer eines kleinen Sees lag und mit Gallerien, Höfen, Springbrunnen ausgestattet war, unterwies er die vornehmen Schüler, für die Pension gezahlt wurde, gemischt mit den armen. Er war nicht nur Lehrer, sondern auch Vater seiner Schüler, der für sich selbst fast nichts brauchte, sondern alles hergab, ja mehr als das, so daß er für seine guten Zwecke Schulden machte. Er berief tüchtige Lehrer, die mit ihm den Unterricht erteilten, darunter einige Griechen. Dabei legte er hohen Wert auf die Erziehung. Die Art der andern Humanisten mit ihrer Ruhmgier, ihrem Neid und Haß war ihm zuwider. Hier vereinten sich der antike Geist und die bewährten christlichen Grundsätze.

Ohne Härte, in freier, freundlicher Weise, wobei ihm Plutarch und Quintilian die pädagogischen Grundsätze lieferten, wollte er die Zöglinge leiten. Zugleich hielt er aber auf christliche Sitte. Alles Unsittliche aus den alten Autoren wurde ausgeschaltet. Streng verpönt waren Unehrerbietigkeiten gegen die Religion, aber nur in schwersten Fällen wurden Schläge erteilt. Auch weichlicher Putz

wurde unterdrückt. Dafür legte der kluge und gesunde Erzieher hohen Wert auf körperliche Übungen, Turnen und Spiele. Die Schüler übten sich im Laufen, Schwimmen, Reiten, Ballspielen, Bogenschießen, und im Sommer machten sie Schulausflüge in die Alpen, zum Gardasee. Wie er selbst jeden Morgen zur Messe ging, so hielt er auch die Schüler dazu an. Vor und nach Tisch wurde gebetet. Beim Unterricht standen die lateinischen und griechischen Klassiker im Vordergrund. Dabei pflegte Vittorino aber auch zur Schulung des Verstandes die mathematischen Disziplinen. Seine Schüler hingen an ihm mit großer Liebe. Manche unter ihnen machten ihm durch ihre Leistungen nachher viel Ehre und rühmten dankbar, was sie von ihm empfangen. Der später zum Bischof von Aleria erhobene Giovanni Andrea de' Bossi, der erste methodische Herausgeber klassischer Autoren, pries seinen früheren Lehrer als den Vater der armen Studenten, den Erwecker der Humanität. Als der arme Schulmeister 1446 starb, wurde ihm ein feierliches Leichenbegräbnis zuteil. Eine Medaille wurde zu seinen Ehren geprägt, auf der er gerühmt wurde als „summus mathematicus et omnis humanitatis pater". Seine Schule wurde das erste humanistische Gymnasium genannt. Die Persönlichkeit des Vittorino zeigt uns, daß dieses erste Gymnasium durchaus auf katholische Grundsätze gestellt war. Leider folgten zunächst wenige diesem Beispiele, das zeigte, was von der Humanistenzeit dauernder Erhaltung wert war.

Wie aber bei den meisten der Humanisten die innere Harmonie fehlte, so konnten sie auch auf ihre Umgebung nicht harmonisch erziehend und innerlich veredelnd wirken. Es war zum großen Teile eine intellektualistische Scheinkultur, die sie pflegten, voller Widersprüche. Sie dünkten sich als die Verkünder einer neuen Menschheitskultur und waren über alle Maßen stolz auf ihre Leistungen, die, wie sie wähnten, ewig Geltung haben würden. Lächerlich groß ist ihre Eitelkeit und Ruhmbegierde, weil sie gar nicht im Verhältnis zu dem stand, was wirklich von ihnen geleistet wurde. Als der junge, 30jährige Francesco Filelfo, nachdem er in Konstantinopel Griechisch gelernt und begonnen hatte, als Lehrer des Griechischen aufzutreten, nach Florenz berufen wurde, um Vorlesungen über Redekunst und Moral zu halten, und feierlich empfangen wurde, äußerte er in seinem ruhmredigen Stolze, selbst die Steine in Florenz müßten, wenn sie nur reden könnten, sein Lob verkünden. Die einseitige Beschäftigung mit dem Altertum ließ sie jeden Maßstab für die Wirklichkeit verlieren. Ihre Schwärmerei hatte etwas duchaus Gekünsteltes und Unnatürliches. Ihr Reden und Gebahren war gespreizt. Sie meinten, die Vertreter höchster Originalität und schönster Charakterbildung zu sein. Aber was lehrten denn die meisten nun in Wirklichkeit? Sklavische Nachahmung der alten Autoren! Wie verhielten sie sich untereinander? Sie

schmeichelten einander in der widrigsten Weise, um selbst wieder Schmeicheleien zu empfangen. Den Mächtigen und Reichen streuten sie ungemessen Weihrauch, um im nächsten Augenblick, wenn sie das nicht erreichten, was sie wünschten, die Schale des Zornes über sie auszugießen. Man kann es entschuldigen, daß sie wegen ihres Unterhaltes darauf angewiesen waren, sich die Gunst der Mächtigen zu erwerben, aber zu Moralphilosophen waren sie am letzten geeignet. Gerade das wollten sie in erster Linie sein. Immer sprachen sie von Tugend und höchstem Gut, von Geringschätzung des Irdischen, von Demut, Bescheidenheit, Freundschaft und Ergebenheit, ohne sich klar zu werden, wie sehr ihr Wesen ihren Lehren widersprach. Nur wenige gaben das in intimen Briefen zu, wie Enea Silvio seinem Gönner, dem Kanzler Kaspar Schlick, schrieb mit frivoler Benutzung einer Evangelienstelle: „Wir sind Schmeichler, nicht Freunde . . . Ich glaube, Du versteht mich ganz. Aber man muß heucheln, da alle heucheln. Denn auch Jesus ‚stellte sich, als wollte er weiter gehen (Lukas 24, 28)'. Wie die Menschen sind, so wollen wir sie gebrauchen[1]." Macchiavelli hat dann vor aller Öffentlichkeit die Heuchelei nach dem Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel" sanktioniert. Er gab dem Fürsten die Lehre, „daß es sehr nachteilig ist, stets redlich zu sein; aber liebevoll, treu, leutselig, aufrichtig und religiös zu erscheinen, ist sehr nützlich . . . Der große Haufe hält es stets mit dem Scheine und dem Ausgange einer Sache[2]".

Es war eine einseitige Verstandesbildung, die von den Humanisten gepflegt wurde, die viele glänzende Seiten hat, auch in der Verstandesentwicklung einen unleugbaren Fortschritt bedeutet; aber es war keine harmonische Förderung der Kultur. Die Herzensbildung blieb dabei zurück. Wer liest heute noch die Reden und Briefe dieser Humanisten außer den Spezialforschern, die sich mit dieser Zeit beschäftigen? Schöpfen aus ihren Schriften die Menschen noch heute Lebensweisheit und Seelennahrung? Aber viele finden sie noch in den einfachen, aus christlichem Herzen quellenden Worten, die in dieser Zeit des aufkeimenden Humanismus in seiner klösterlichen Verborgenheit der Augustiner auf dem Agnetenberg in den Niederlanden niederschrieb, der auf seine Autorschaft so wenig gab, daß bis auf unsere Tage Streit darüber sein konnte, wer denn der Verfasser des Büchleins von der Nachfolge Christi wäre. Mochten die Humanisten philologische Kritik üben an den Schriftstellern, auch der Kirche, Fälschungen aufdecken, wie die der konstantinischen Schenkung, Aberglauben feststellen und verurteilen, wo er nur vorhanden war. Das war ihr Recht. Daran haben sie sich verdient gemacht. In alledem gab es nur zu viel damals zu tun. Sie hatten auch gewiß nicht wenig

[1] Eneas Brief vom 28. 12. 1443. Wolkan, Briefwechsel I Nr. 108. S. 253.

[2] Macchiavelli, Il principe c. 18.

Anlaß, über die Sitten der Geistlichkeit in ihrer Zeit sich zu entrüsten. Aber der Hochmut, mit dem sie auf die christliche Sittenlehre herabsahen und sich lieber als Stoiker fühlten denn als arme, sündige Menschen, die wie andere an der christlichen Heilslehre ihre Stütze suchen, um tugendhaft zu wandeln, war nicht berechtigt. Sie erfaßten das Kulturproblem viel zu einseitig. Noch erkannten sie halb, wie doch das christliche Sittenideal viel höher stand als das, was sie bei den heidnischen Autoren fanden. Sie wollten sich aber mehr von diesen beraten lassen als von den christlichen Schriftstellern, die nicht in der Form glänzten, wie ihre klassischen Autoren.

Sicher war ein guter Teil nationaler Stolz in ihrer Einseitigkeit vorhanden. Italien wollten sie wieder zum Haupt Europas machen, zur Lehrmeisterin der Völker, und meinten, daß sie dies ohne weiteres durch das Wiederaufleben der alten Klassiker erreichen könnten. Naiv dünkt es uns, wenn sie übersehen wollten, welche Geistesentwicklung unterdessen die Menschheit durchgemacht hatte, und wenn sie alles daran ignorieren wollten. Sie übersahen die Vielgestaltigkeit der Kulturprobleme, indem sie so einseitig einen Kulturfortschritt herbeiführen wollten. Es war doch nur eine Bewegung unter den führenden intellektuellen Schichten, die sie herbeiführten, die freilich im Laufe der Zeiten tiefer drang. Sie hatten ein Recht darauf, wenn sie neue Formen geistigen Verkehrs in den gebildeten Laienkreisen schufen, aber ob damit die Menschen besser wurden, das war eine andere Frage. Sie schufen zunächst eine einseitige Verstandesentwicklung intellektueller Schichten, die sich vom Volke trennten, in Italien ja noch weniger als anderswo, da man in Italien zugleich die Volkssprache pflegte.

Heute, wo soziales Empfinden in uns freilich viel lebhafter ist als damals, sind wir erstaunt, wie durch die Überhebung dieser Intellektuellen eine Scheidewand zwischen ihnen und dem Volke aufgerichtet wurde, und wie eng sie, die die Welt beglücken wollten mit ihrer Humanität, die Schranken wieder ziehen wollten zwischen den einzelnen Nationen. In Italien allein fühlten sie sich als die Nachkommen der alten Römer. Was außerhalb davon war, erschien ihnen als Barbarenvolk, auf das sie ebenso hochmütig herabsahen, wie die Römer das einst im Heidentum getan hatten. All die Errungenschaften, welche das Christentum gebracht hatte, indem es die Menschen ebenso gelehrt hatte, sich als Brüder anzusehen, wie es die Nationen als gleichberechtigt betrachtete, verschwanden in ihren Augen, die nur gerichtet waren auf die Eleganz der Schriftsprache der klassischen Autoren, vor der alle religiösen Ideen, welche die Kirche bot, um so mehr zurücktraten, da die Sprache der Kirche und der kirchlichen Gelehrten sich unterdessen ohne Rücksicht darauf eigenartig weiter gebildet hatte. Aber darüber konnte ja noch diskutiert werden.

Die Diskussion war indes ausgeschlossen, wenn sie die moralischen Anschauungen der heidnischen Schriftsteller als ihre sittlichen Normen ansahen und noch weiter zu gehen geneigt waren, auch von dem Glauben als Lebensnorm nichts mehr wissen wollten. Die stoische Sittenlehre war, wenn auch noch die beste natürliche Sittenlehre aus der antiken Zeit, doch immer nur eine auf rationalistischer Grundlage erwachsene Sittenlehre. Es fehlte ihr die als Herzenssonne strahlende Lehre von dem Erlösungstode Christi. Machten auch die meisten noch die äußeren Gebräuche der Kirche mit, so begann doch seit dieser Zeit die Kluft zwischen Glauben und Wissen in den Kreisen der Gebildeten sich langsam zu zeigen, die dann immer breiter werden sollte.

Neue Zeiten kamen für die Kirche mit ganz andern Aufgaben als früher. Mit Inquisition und Bußpredigten war nun auf die Dauer nicht mehr viel in diesen Kreisen zu erreichen. Es kam darauf an, das, was in der neuen Bewegung als nicht unberechtigt auch von kirchlichem Standpunkt angesehen werden konnte, zu unterscheiden von demjenigen, dem unter allen Umständen grundsätzlich entgegengetreten werden mußte; das, was sogar in ihr an Gutem und Wertvollem vorhanden war, zu fördern, der berechtigten Kritik freies Wort zu gönnen, um so mehr aber innerlich die Vorzüge christlicher Lebens- und Weltanschauung zur Geltung zu bringen. Dazu bedurfte es nun freilich ganz anderer Vertreter der Kirche, als sie damals großenteils vorhanden waren, solcher, die in den kirchlichen Stellen nicht privilegierte Standesvorrechte sahen, sondern Verpflichtungen zu höherer, sittlicher und geistlicher Lebensauffassung, um andern als Muster und Leiter zu dienen. Aussichtslos war ein geistiges Ringen dann keineswegs. Die Achtung, der sich der heilige Erzbischof Antonin von Florenz erfreute, zeigte das. Wie auch in der neuen Geister- und Studienrichtung von aufrichtigen christlichen Männern Großes und Gediegenes geleistet werden konnte, erwies die Schule des Vittorino da Feltre. Es verdient besondere Beachtung, daß Vittorino auch darin von andern seiner Art absticht, daß er selbstlos in seinem Wesen, voll sozialem Empfinden war, auch der unteren Schichten gedachte und sie geistig heben wollte. Aber solche Einflüsse drangen nicht tiefer. Einen Kreis Gleichgesinnter, die in seinem Geiste weiterwirkten, konnte Vittorino nicht schaffen.

Aber wohl sehen wir die Wirkung der andern Humanisten an dem Geist, der die Machthaber Italiens in den folgenden Generationen beseelte. Es ist der Typ schrankenloser Übermenschen, der immer abschreckender uns in ihnen gegenübertritt. Schon früher waren viele in ihrem Machtstreben schrankenlos, jetzt, als die Vereinigung zwischen Sitte und Glauben durch die neuen Geistesführer gelockert wurde, setzten sie sich ganz über alle Sittlichkeit hinweg. Die Kraftfiguren, welche die Macht erringen, sind

auch abstoßende Tyrannengestalten, denen nichts heilig ist und die von ihren humanistischen Schmeichlern sich in ihrer Schrankenlosigkeit nur ermutigen lassen. Die Ehre der christlichen Familie galt ihnen gar nichts. Sie hatten meist Bastarde, und auf legitime Geburt wurde kein Wert mehr gelegt. Das antike Ideal des Kraftmenschen und skrupellosen Übermenschen verdrängte das Ideal, das man in christlichen Heiligen einst verehrt hatte. Dieses wurde als kraftlos belächelt, jenes aber gepriesen, so oft auch der Haß gegen dasselbe hervorloderte.

Seltsam ist, wie die Frauen auch in diesen Wechsel der Anschauungen in den oberen Kreisen mit hineingerissen wurden. Nicht zu wenigen unter ihnen galt es als das höchste, ein Mannweib zu sein. So sehr man auf die Ausbildung höfischen, feinen Wesens bedacht war, es fehlte die tiefere Grundlage in der Achtung vor der Frauenwürde. Das zeigte sich schon äußerlich, indem der Flor junger, unbescholtener Mädchen dem höfischen Leben meist fehlte[1].

Für Italien sollten sich die Folgen bald zeigen, die das Sinken der öffentlichen Sittlichkeit hervorbrachte. Diejenigen, die Italien mit dem neuen Geist heben wollten, richteten es nur noch mehr zugrunde. Auf die sittliche Anarchie folgte die staatliche. Diese aber rief nach rücksichtsloser Gewalt, von der jede Volksfreiheit in Grund und Boden gestampft wurde. Der Übermensch hatte kein Verständnis für freie, genossenschaftliche Bildungen, die auf brüderlicher Solidarität beruhten. Auch echter Patriotismus, der das Aufopfern des einzelnen für die Gesamtheit verlangt, schwand. Schrankenloser Egoismus herrschte, der dazu führte, daß Italien im 16. Jahrhundert völlig der Fremdherrschaft verfiel und der Schauplatz wurde, auf dem sich um die einzelnen Stücke Italiens die großen Fremdmächte, Franzosen, Spanier, Deutsche stritten, die bei aller Begeisterung für die neue geistige Bewegung ihre politischen Machtbestrebungen in keiner Weise hinter diese Sympathie zurückstellten.

Sehen wir uns nach den ersten Keimen der neuen Bewegung außerhalb Italiens um, so zieht unsere Aufmerksamkeit zuerst auf sich die Gestalt des in Prag herrschenden Kaiser Karls IV. aus dem Hause der Luxemburger. In Paris erzogen und außerordentlich vielseitig gebildet, sprach er nicht nur lateinisch und französisch, sondern auch deutsch, böhmisch, italienisch. Er wird der am vielseitigsten gebildete Fürst des ganzen Mittelalters gewesen sein, zeigte sein literarisches und wissenschaftliches Interesse nicht nur durch die Gründung der Universität Prag, der ersten auf dem Boden des damaligen deutschen Reiches, sondern auch dadurch, daß er durch Zusammenstellung von tagebuchartigen Notizen über sein Leben bis zu seiner Wahl eine Autobiographie lieferte, wie sie uns

[1] Burckhardt, Kultur der Renaissance II[10], 119.

von keinem deutschen Fürsten des Mittelalters vorliegt. Zu ihm war 1350 Cola di Rienzo als flüchtiger Prophet gekommen. Wenn sich auch Karl IV. durch den Träumer nicht seinen politischen Wirklichkeitssinn stören ließ, so machten doch die Briefe, die Cola an Karl und seine Ratgeber richtete, und seine glühende Beredsamkeit in Prag tiefen Eindruck. Durch die Fürsprache, die Petrarca in seinen Briefen für den in Raudnitz gefangenen Cola einlegte, spannen sich auch Beziehungen zwischen dem gefeierten Dichter und Karl. In Mantua empfing Karl IV. 1354 bei seiner Romreise zur Kaiserkrönung den Dichter und verbrachte einen Tag in vertraulichem Gespräche mit ihm. So enttäuscht auch Petrarca darüber war, daß Karl bald nach Empfang der Kaiserkrone, wie er es dem Papste versprochen, Rom verließ, ohne irgendwelche kaiserliche Gewalt auszuüben, der Italiener folgte einer Einladung des Kaisers nach Prag 1356 und wurde dort zwar auch nicht als politischer Sendling ernst genommen, aber als literarische Größe angestaunt. Karl blieb dann mit Petrarca in Briefwechsel. Petrarca dachte sogar später daran, dauernd an den Hof Karls sich zu begeben, und wurde nur durch äußere Umstände daran gehindert. Den Briefwechsel Karls mit Petrarca besorgte der kaiserliche Kanzler Johann von Neumarkt aus Schlesien, der ein glühender Verehrer Colas und Petrarcas war und auch von der Divina commedia Dantes sich tief hatte ergreifen lassen. Wenn er sich auch den Vorbildern nachstehend fühlte, suchte er doch den Kanzleistil zu bessern durch Anlegung einer Sammlung von Musterbriefen für die kaiserliche Kanzlei und dann für das Bistum Olmütz, das er 1364 erhielt. Die neuen Stilformen, nach denen man in der lateinischen Kanzleisprache strebte, waren die Vorbereitung zu dem, was man dann in der kaiserlichen Kanzlei für die Entwicklung der deutschen Schriftsprache tat.

Als ersten italienischen Humanisten berief zu Staats- und Kanzleigeschäften Kaiser Sigismund einen Schüler des Griechen Chrysoloras, den Pier Paolo Vergerio, der zum Konzil von Konstanz als Sekretär des Kardinals Zabarella gekommen war. Von 1417 bis zu seinem Tode 1444 war Vergerio in des Kaisers Dienst. Für Sigismund übertrug er Arrians Taten Alexanders des Großen ins Lateinische und machte sich bei der Prager Disputation mit den Hussiten 1420 verdient als Hauptredner der katholischen Partei. Kaiser Sigismund, Karls IV. jüngster Sohn, stand den italienischen Humanisten innerlich nahe, denn er sprach fertig lateinisch und italienisch, interessierte sich für die neue humanistische Bewegung und ahmte auch die sittliche Leichtfertigkeit vieler ihrer Führer nach.

Die bedeutendste Tätigkeit entfaltete von den italienischen Humanisten in Deutschland Enea Silvio Piccolomini, der 1442 in der Reichskanzlei Aufnahme gefunden hatte. Als ein Apostel des Humanismus warb er für die neue Bewegung in Deutschland, hatte

jedoch manche Widerstände. Wenn er auch von Friedrich III. in Frankfurt zum Dichter gekrönt wurde, so beklagte er sich, daß er bei vielen kein Verständnis für die neue Bewegung fand, bei den Fürsten nicht, die lieber Pferde und Hunde halten wollten als Dichter, dafür aber auch ruhmlos wie Pferde und Hunde dahinsterben würden, bei dem Adel nicht, der in Pferdeställen und Weinkellern sich lieber aufhielte als in Museen und Bibliotheken, bei den Wiener Professoren nicht, die noch ganz in die Labyrinthe der Scholastik vergraben seien, und am allerwenigsten bei den Studenten, die untereinander nur um die Palme des Saufens wetteiferten. Um so erfolgreicher war die Werbung, die Enea in den Kanzleien entfaltete. Da hatte man besonders an den witzigen und lüsternen Briefen und Traktätchen Gefallen, die Enea teils selbst schrieb, teils von andern mitgebracht hatte. Wie schnell man den frivolen Vorbildern nacheiferte, ersehen wir daraus, daß ein Schüler des Enea, Johann Tröster, einen Dialog über die sinnliche Begierde schrieb, in dem er auch die Menschwerdung Christi in sein frivoles Gespött hineinzog. Bei solchen Erfahrungen konnte man froh sein, wenn Enea mit seinem Werben für die neue Bewegung in Deutschland doch auch kühl empfangen wurde. Trotzdem wagte es Enea, immer von neuem zu predigen, daß er durch den Hinweis auf die Nachahmung der antiken Helden und Dichter eine höhere Moral lehre. Der Dichter lehre, wie man leben, was man lieben, was hassen solle, er könne besser wirken als der Beichtvater, da er von der Verwerflichkeit der Laster zu überzeugen vermöge.

Dem Enea konnte wohl beigestimmt werden, wenn er auf die Bedeutung der Eloquenz für die Diplomatie hinwies, in der er seine Proben schon abgelegt hatte. Einem Freunde schrieb er einmal darüber: „Weißt du nicht, wie groß der Wert der Briefe, der Geschichten, der Reden ist? Der König versöhnt sich mit dem König durch Schreiben, die Städte schließen so ihre Bündnisse, Abwesende plaudern mit Abwesenden. Die Geschichte erzählt uns die Ereignisse als Zeugin der Zeiten, als Licht der Wahrheit und Lehrerin des Lebens. Die Reden leiten den Senat, führen die Völker, empfehlen die Gesetze. Wer vermöchte jedoch darin etwas Gutes zu leisten, wenn er nicht in der Poesie und Redekunst ausgebildet wäre[1]?“

Aber daß der „Dichter“ von der Verwerflichkeit der Laster zu überzeugen vermöge, dafür hatte er während seines Aufenthaltes in Deutschland nur das Gegenteil bewiesen. Sein unsittliches Leben entsprach den vielen anstößigen Stellen in seinen Briefen. Oft angeführt wird ein Brief, mit dem er einst seinem Vater nach Siena meldet, daß ihm ein Sohn geboren sei, dessen uneheliche Geburt er frivol entschuldigt und um dessen Unterhalt er bittet.

[1] Brief vom 1. 6. 1444. Wolkan II Nr. 144, S. 329.

Das Kind stammte aus einem Verkehr, den er in seiner Baseler Periode mit einer Engländerin gehabt hatte. Berüchtigt war aber besonders die im Jahre 1444 auf Anregung seines Landsmannes, des Juristen Mariano Sozzini, abgefaßte schlüpfrige Liebesnovelle von Euryalus und Lucretia, in der er eine Liebschaft seines Kanzlers Schlick in Siena zu prickelnder Schilderung verwertete[1]. Keine seiner Schriften wurde so oft abgeschrieben und gedruckt wie diese.

Besonderes Interesse hat der Streit, den Enea mit dem Juristen Gregor Heimburg hatte, der gleich ihm in Basel um einträgliche Beschäftigung sich bemüht hatte, dann Stadtschreiber in Nürnberg wurde, und im Gegensatz zu Enea Silvio für die Neutralität der Kurfürsten gegenüber den Baselern eintrat. Außer dem politischen Gegensatz, den nachher Heimburg gegen den Papst Pius II. noch scharf zeigte, war aber auch die alte Gegnerschaft zwischen Juristen und Humanisten hier im Spiele. Gregor Heimburg will von Schönrederei nichts wissen, sondern nur juristische Argumente gelten lassen.

Das alles hinderte nicht, daß Enea bei seiner Abreise 1455 in Deutschland viele Gleichgesinnte als Schüler hinterließ, die als Sekretäre und Schulmeister Stellung fanden und die Ideen der italienischen Humanisten verbreiteten. Die erste deutsche Universität, an der die humanistischen Studien gepflegt wurden, war Heidelberg. Die Nachwirkung des Aufenthaltes des Enea Silvio am Wiener Kaiserhof zeigte sich noch in dem Sohne Friedrichs III., Maximilian, der nachher als Kaiser der Mittelpunkt der deutschen Humanisten war. Die deutschen Humanisten schieden sich von den italienischen insofern, als diese bei einem ausgeprägten religiösen Indifferentismus es doch selten zu einem offenen Gegensatz gegen die Kirche kommen ließen, während die deutschen meist die papstfeindliche Strömung förderten und zum großen Teil denjenigen zujubelten, die nachher zum Bruch mit dem Papsttum trieben. Wir verstehen das schon deshalb, weil den Italienern das Papsttum nicht nur den Hof bot, an dem so viele von ihnen zehrten, sondern auch den höchsten einheimischen Glanz darstellte, den Italien vor den andern Nationen voraus hatte.

Sehr schnell fand die neue italienische Bewegung Eingang in den östlichen Ländern, Ungarn und Polen. Mit Ungarn hatte Rom damals sehr enge Verbindungen wegen der Hilfe, die Ungarn in Rom gegen die Türkengefahr suchte. Für den jungen König Ladislaus V. von Ungarn und Böhmen hatte Enea Silvio im Jahre 1450 seinen Traktat über die Fürstenerziehung geschrieben, in dem er die Notwendigkeit einer lateinischen Bildung darlegte. Derjenige, der die klassischen Studien in Ungarn einführte, war Johannes Vitez. Er hatte in Italien seine Studien gemacht, leitete

[1] Übersendung an Schlick in dem Briefe bei Wolkan I Nr. 153.

die Reichskanzlei unter König Matthias Corvinus, wurde nachher Erzbischof von Gran und Kardinal. In seinem Neffen, den er nach Italien zur Ausbildung sandte, reifte der beste lateinische Schriftsteller Ungarns heran. Er ist bekannt unter dem Schriftstellernamen Janus Pannonius. Den König Matthias Corvinus umschwärmten die Humanisten wie einst den König Alfons von Neapel.

Ein hoher geistlicher Würdenträger war es auch in Polen, der dort den Humanismus förderte, nachdem die polnischen Teilnehmer am Baseler Konzil von dem Baseler Büchermarkt die lateinischen Werke Boccaccios und Petrarcas heimgebracht hatten. Sbigniew Olesnicky, Bischof von Krakau während 32 Jahren und Kardinal, der geistig hervorragendste Mann Polens, eignete sich, obwohl er nie in Italien war, den Stil der italienischen Humanisten an und glänzte mit ihm in seinen Briefen an Enea Silvio, so daß dieser ihm 1450 mit den Worten schmeichelte: „Dein Brief scheint mir nicht aus Polen, sondern aus Athen gekommen zu sein. Er zeigt, daß man in Polen ebenso reinen Geschmack hat als in Italien. Die Polen können sich rühmen, früher als die Deutschen und Ungarn am Quell der italienischen Eloquenz geschöpft und sie bei sich eingeführt zu haben[1].“ Unter solcher Autorität, wie sie der erste Kirchenfürst von Polen darstellte, konnte der Humanismus schnell Wurzeln fassen, geschützt und gefördert von der Kirche. An der Landesuniversität Krakau erklärte zu Olesnickis Zeiten Gregor von Sanok, der in Italien herum gewandert war, zum erstenmal Vergil, Plautus und Juvenal, und als er 1451 das Erzbistum Lemberg erhielt, ließ er sich die Förderung des Humanismus mehr angelegen sein als seine oberhirtlichen Pflichten. In aristokratischem Hochmut humanistischer Denkungsart stellte er die Religion nur als ein Mittel hin, um die Massen des Volkes im Zaume zu halten. Zu ihm flüchtete aus Rom Filippo Bonacorsi, genannt Callimachus, der dann Erzieher der Söhne des Königs Kasimir wurde und dem Humanismus die Tore in Polen weit aufmachte.

Während in Deutschland, Ungarn, Polen der Humanismus sichtlich durch Italiener eingeführt ist, in direkter Abhängigkeit von ihnen steht und besonders Wert darauf legt, mit der Pflege der alten Klassiker auch eine neue Lebensanschauung zu verbreiten, erhalten wir ein anderes Bild in den westlichen Ländern.

Schon in England war man erheblich kühler in der Aufnahme des neuen Geistes. Das entsprach wohl dem nüchternen englischen Temperament. Poggio war von Konstanz aus nach England gegangen, infolge einer Einladung des von Martin V. zum Kardinal erhobenen Bischofs von Winchester, Henry Beaufort. Als er aber dort die ersehnte fette Pfründe nicht erhielt, verließ er

[1] Briefwechsel herausg. von Wolkan II Nr. 41.

wieder England, ohne besondere Sympathien mit nach Italien zu nehmen. Auch dem Enea Silvio, der zu Beginn des Baseler Konzils in England war, erging es nicht anders. Aber der Sohn des Königs Heinrich IV., Herzog Humfrey von Glocester, hatte einige italienische Lehrer bei sich, stand mit Humanisten in Italien in Beziehung und ließ sich von ihnen einige Werke widmen. Dann kamen allmählich Engländer nach Italien, um klassische Autoren zu kaufen und die neue Methode der klassischen Sprachen kennen zu lernen, so William Gray, der in Ferrara fürstlich lebte und einen Humanisten in sein Haus aufnahm, um von ihm schönes Latein zu lernen, den Grammatiker Niccolo Perotti. Als Bischof von Ely und königlicher Rat hat er dann mit seiner prächtigen Bibliothek für die neue Wissenschaft einige Propaganda gemacht, ebenso der Bischof von Bath, John Frea, der in Ferrara, Florenz und Padua studiert hatte. Aber die besondere humanistische Lebensauffassung, ihre Leichtfertigkeit und Frivolität ging nicht auf die Engländer über. In Italien erklärte man das damit, daß diese Ultramontanen sehr ehrfürchtig seien, besonders in allen religiösen Dingen. Erst unter der Königin Elisabeth, 100 Jahre später, ist der Humanistenton am Hofe und in der Aristokratie Mode geworden.

Frankreich hatte zu seiner Zurückhaltung noch andere, tiefere Gründe und zeigte deutlich das Bestreben, geistige Selbständigkeit zu bewahren. Man begnügte sich damit, die Eloquenz und den Briefstil zu verbessern. Diejenigen, die darauf ausgingen, dachten aber nicht daran, einen neuen Stand zu bilden und eine neue Lebensphilosophie zu begründen. Sie bleiben in den Geleisen der Tradition, wollen keinen Bruch mit ihr. Hier hatte man auch Petrarca zu seinen Lebzeiten gar nicht so maßlos bewundert. Der Dichter beklagte sich, in Frankreich nicht recht verstanden zu werden. Indem er dazu noch Frankreich vorwarf, seiner Heimat das Papsttum, das in Avignon residierte, entzogen zu haben, ging er zu Schmähungen über, wobei er den Franzosen sagte, daß sie Barbaren wären und man außerhalb Italiens Redner und Dichter nicht suchen dürfe. Er kam darüber in einen literarischen Streit mit einem Schüler der Pariser Universität, Jean de Hesdin. Als Petrarca 1361 vor dem der lateinischen Sprache unkundigen König Johann dem Guten als Mitglied einer Gesandtschaft des Visconti eine lateinische Kunstrede hielt, befremdete es in Paris, daß der Domherr sich darin gefiel, von einer Göttin Fortuna zu sprechen, die Frankreichs Schicksale leite.

Man hielt in Frankreich fester als in Italien an kirchlicher Gesinnung und war immer noch stolz darauf, an der Universität Paris die erste theologische Hochschule zu besitzen, den Sitz der scholastischen Wissenschaft. Die ritterlich-feudale Kultur, die mit der gotischen Kunst im Lande zu harmonischer Verbindung eigenartig aufgewachsen war, wollte man um so weniger preisgeben, als das

nationale Motiv, das für die neue Bewegung in Italien vorhanden war, hier abweisend wirkte, in der Frage des Papsttums in Avignon sogar mit den italienischen Wünschen hart zusammenstieß. Dieser Zusammenstoß lag ja zu einem nicht geringen Teil dem Schisma zugrunde. Humanistische Schmeichelei wirkte auch bei den Fürsten Frankreichs weniger. An ihrem Hofe blieb immer viel mehr die ritterliche Courtoisie in Ehren. Man schätzte am Hofe wohl Bücher und sammelte sie gern, aber nicht ausschließlich die Klassiker. Dabei gab man mehr auf ihre schöne, elegante Ausmalung, die damals zu hoher Kunst gedieh, als auf den klassischen Stil, in dem sie abgefaßt waren. Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Französische schätzte man wohl, jedoch dann mehr von dem Gesichtspunkte aus, daß damit die nationale Literatur bereichert wurde.

Als aber in den Zeiten des Schismas und der Reformkonzilien die Sprache der Humanisten immer mehr zu Ehren kam und im Geisteskampf wie im diplomatischen Verkehr ein Imponderabile wurde, mit dem jeder rechnen mußte, der nach Macht und Vorrang strebte, konnte auch Frankreich sich der neuen Mode nicht verschließen. Der erste eigentliche Humanist ist darum in Frankreich auch ein königlicher Sekretär, Jean de Montreuil, der zuerst an der Kurie gedient hatte und 1418 in Paris umkam. Sein Muster war der florentinische Staatskanzler Salutati. Bei einer Gesandtschaftsreise hatte er in Florenz 1412 persönliche Fühlung mit den Humanistenkreisen genommen und sich von ihnen als erster Franzose bezaubern lassen. Aber er hatte in Frankreich noch wenig Gleichgesinnte. Sein vertrautester Freund war Nicolas de Clémanges, so benannt nach dem Dorf in der Champagne, aus dem er gebürtig war. Er war ein Schüler von Ailly und Gerson, bildete sich aber selbständig in der Eloquenz aus durch die Lektüre der Alten. Der Universität Paris, deren Rektor er 1393 war, erwies er durch seine fein geschriebenen Traktate in den Zeiten des Schismas manchen Dienst. Mit seiner Feder diente er auch von 1395—1408 dem Papst Benedikt XIII. in Avignon, was ihm zuletzt in Paris sehr verdacht wurde. In der Zurückgezogenheit bei den Kartäusern von Valpropos und Fontaine-du-Bosc verfaßte er seine schönen Schriften „De fructu eremi“ und „De studio theologico“. Erst 1425 kehrte er wieder an die Pariser Universität als Lehrer zurück. Die Briefe, die er an seine Freunde richtete, besonders die an Ailly und Gerson während des Konstanzer Konzils, haben für die theologischen Zeitfragen erhebliche Bedeutung. Inhaltlich ist von der Gesinnung der italienischen Humanisten nicht viel wahrzunehmen. Nur gelegentlich findet sich eine schöne Schilderung einer Stadt, wie die von Nizza, wohin er von Avignon aus gekommen war. Später gewinnt die kirchliche Gesinnung immer mehr in ihm die Oberhand. Er will nicht mehr Wert legen auf geschminkte Worte, sagt von der Eloquenz, die Nichtigem

nachjage, daß sie dann zu eitlem Wortgeklingel werde, und bedauert, daß er so viele Zeit den heidnischen Schriftstellern zugewandt habe. An ihm sehen wir, wie die Pariser Gelehrtenkreise von ihren alten Bahnen kaum abgehen wollten. Auch das ist bemerkenswert, daß das Griechische sie wenig anzog. Erst 1456 wird ein italienischer Humanist, der sich in Griechenland aufgehalten hatte, Gregorio von Città di Castello, beauftragt, über griechische Sprache und Rhetorik in Paris Vorlesungen zu halten.

Auf der Pyrenäenhalbinsel beeilte man sich auch nicht, den Anregungen, die von Italien kamen, zu folgen. Man hatte genug Schönes in der eigenen Literatur zu pflegen und im übrigen nicht viel Zeit zu geistigen Genüssen. Die Spanier gingen darauf aus, ihre letzten Triumphe in der Jahrhunderte langen Bekämpfung der Mauren davonzutragen. Die Portugiesen glänzten mit ihren ersten Entdeckungsfahrten, die ihnen den Zugang zu den viel begehrten Gewürzländern in Indien verschaffen sollten. Als dann die Zeit kam, um diese Triumphe zu feiern, da verwendete man gern die neuen Formen der Humanisten, aber nicht um die Herrlichkeit der versunkenen Antike zu preisen, sondern den wohl verdienten Ruhm eigener Taten, mit dem sie bald Italien in den Schatten stellen konnten.

Wir haben bisher nur die Anfänge des Humanismus kennen gelernt. Seine Wirkung auch außerhalb Italiens wurde noch größer, als der päpstliche Hof der Mittelpunkt der neuen Bewegung wurde und dazu die glanzvolle Blüte der italienischen Kunst kam. Diese erwuchs zum großen Teil aus denselben Wurzeln, aus denen der Humanismus hervorging.

Die Begeisterung, die das Wiedererwecken der vergessenen und versteckten Schriften der Alten hervorrief, hatten wir schon bei Petrarca mit der Bewunderung antiker Baureste gepaart gesehen. Die beiden Empfindungen wirkten dauernd aufeinander ein. Sie hatten ja auch innerlich viel Gemeinsames. Beide nährten sich in Italien an dem nationalen Wunsch, die alte Herrlichkeit römischer Größe wieder aufleben zu lassen. Wie die Schriftsteller durch die Nachahmung der antiken Klassiker das Altertum wieder erneuern wollten, so wollte man auch in der Anknüpfung an die Überreste der antiken Kunst italienischen Kunstsinn wieder zu ruhmvoller Entfaltung bringen. Aber erst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts übten die künstlerischen heimischen Traditionen solche Anregung aus. Das zeigt uns, daß man erst um diese Zeit für solche Eindrücke empfänglich wurde, daß zu den künstlerischen Monumenten des Altertums noch eine neue geistige Regsamkeit in Italien hinzukommen mußte. Sie ist im allgemeinen die gleiche wie bei der literarischen Bewegung und hängt mit der allgemeinen Entwicklung der italienischen Kultur zusammen, bei der die reich und rege gewordenen oberen Schichten der italienischen Städte die Führung übernahmen.

Gleich den Dichtern, die ihre inneren Empfindungen poetisch verarbeiteten, gingen auch die künstlerisch Begabten daran, der lebhafter angeregten Phantasie, die weit mehr zu erfassen verstand als früher, in künstlerischer Formensprache neuen Ausdruck zu verleihen. Die größer werdende Empfänglichkeit für die Schönheiten der antiken Statuen, dann des menschlichen Körpers im allgemeinen, für die Größe der in Ruinen liegenden Monumente des Altertums, für die Lieblichkeit der heimischen Landschaft und für den in feinen Gesten zum Ausdruck gebrachten Edelsinn seiner Bewohner setzte sich in neue künstlerische Formen um. Kein anderes Volk im Abendlande hat eine so hohe Gabe wie der Italiener, das, was er empfindet, sinnfällig zum Ausdruck zu bringen durch Handbewegung, Körperhaltung, Mienen- und Gebärdenspiel. Er erfaßt darum auch viel schneller und tiefer als andere die Bedeutung solcher in kleine symbolische Bewegungen, nicht in Worte gekleideter Gedanken und Empfindungen. Diese schlummernde Sprache ohne Worte eigneten sich die italienischen Künstler wieder an und gelangten in ihrer Weiterbildung zu Wegen, die sie von der traditionellen mittelalterlichen Kunst zuerst im Kleinen, dann im Großen trennten.

Ihre ersten Fortschritte im Beobachten des Figürlichen zeigten sie in der Plastik und in der Malerei. Das sind diejenigen Kunstzweige, die deshalb bei dem Erwachen der neuen italienischen Kunst im Vordergrund stehen. Erst später vermochte auch die Architektur einen neuen Glanz zu zeigen. Die Maler und Bildhauer hatten es eben leichter, die äußeren Eindrücke unmittelbar wieder zu geben, während die Architekten, um neue Stile zu prägen, erst viel mehr Gesamteindrücke verarbeiten mußten und deshalb lange sich darauf zu beschränken hatten, an altem Stil herumzubessern. In der Baukunst ist es zuerst wieder die Dekoration, in der sich das neue, feine, ästhetische Empfinden bekundete, das an alten Mustern sich gebildet hatte. Das bestätigt nur die eben vertretene Ansicht, daß die Voraussetzung für die neue Kunst eine größere Empfänglichkeit für äußere Eindrücke war. Diese äußeren, realen Eindrücke führten nicht zu einem Sinnen und Grübeln, zu spekulativem, verstandesmäßigem Einordnen und zu tief fundierter Symbolik, sondern zu lebhaftestem ästhetischen Empfinden, das in der Wiedergabe des Realen und Singulären sich besonders äußert.

Es ist nicht so sehr der Verstand, der rekonstruiert, und das Gemüt, das symbolisiert. Nicht aus einer großen Welt- und Lebensanschauung heraus wie der gotische Stil der Feudalzeit erwuchs der neue italienische Kunststil. Sondern er entfaltet sich langsam aus den Errungenschaften des künstlerischen Auges. Die äußeren realen Eindrücke, die der Künstler mit seinen geschärften Augen erfaßt hat, trachtet er künstlerisch umgestaltet wiederzugeben. Dabei spielt das Kopieren alter Muster eine viel geringere

Rolle als wie bei der literarischen Bewegung. Die künstlerische Originalität behält den Ehrenplatz, vermindert diesen nur dadurch, daß sie wiederholt allzusehr nur auf Naturalismus ausgeht. Aber im allgemeinen tritt die Originalität doch immer wieder hervor in dem Wertlegen auf das subjektive Schauen und die subjektive Wiedergabe des Geschauten. Darin liegt der besondere Reiz, den die neue italienische Kunst ausübte und der dem sozialen und geistigen Streben nach weitgehender individueller Entfaltung entsprach. So kann man sagen, daß Realismus und Individualismus die Kennzeichen der neuen Kunst sind, der die aus dem Altertum empfangenen Eindrücke und die Begeisterung der Machthaber in wachsendem Maße ihre besondere nationale Nahrung angedeihen lassen.

Die Erkenntnis, daß einzelne Fortschritte, nicht eine systematische Opposition gegen die vorhergehende mittelalterliche Kunsttradition das Einschlagen neuer Wege veranlaßt haben, führte nun dazu, daß man jetzt darauf ausgeht, zu zeigen, wie viel noch von den Traditionen des Mittelalters lange Zeit auch in Italien erhalten blieb, und wie wir mehr langsame Übergänge als schroffen Abbruch wahrnehmen. Auch verfolgte man eine fast fortlaufende Reihe von Künstlern, die auf den Zusammenhang mit den Traditionen des Mittelalters deutlichen Wert legen. Schließlich wurde das höchste erreicht durch die Verschmelzung der im Norden weiter gepflegten idealen Stimmungswerte mit den realen Fortschritten des Südens. Wir beobachten auf den Gebieten der Kunst etwas Ähnliches wie sonst allenthalben in den politischen und geistigen Wandlungen des Abendlandes. Die Nationen gehen in der Ausbildung ihrer Eigenart wie ihrer Machtziele zunächst auseinander und vergessen zeitweise darüber, daß das Zusammenwirken allein sie alle größer machen kann. Die empirischen Wissenszweige drängen sich vor, nachdem der nominalistische Skeptizismus an Stelle der allgemeinen Wahrheiten ein Vacuum geschaffen hat. Dieses Trennen und Auseinandergehen, das Aufgehen in kleinen Einzelfortschritten konnte nicht als höchster Abschluß angesehen werden. Das sehen wir auch in der Entwicklung der Renaissancekunst.

Die in der feudalen Kreuzfahrerkultur erwachsene Gotik war wohl im 14. Jahrhundert noch in Italien maßgebend. Da sie aber ihre Wiege nicht in Italien gehabt hatte, so konnte man von Anfang sehen, daß sie ihre Autorität als fremder Stil nur mühsam behauptete, und daß die für sie charakteristische führende Rolle der Architektur von den anderen Kunstzweigen schwer ertragen wurde. Man begriff in Italien nie den geschlossenen Organismus des gotischen Kathedralstils mit der strengen Unterordnung, die er verlangte, insbesondere nicht die Bedeutung des Turmes. Der Turm zeigt sich in Italien nie als Bestandteil des Baues. Er ist dort ein

besonderes Bauelement ohne organische Verbindung mit dem Kirchenbau.

Auch verstand man nicht das Wertlegen der Gotik auf den Vertikalismus. In Italien lacht der blaue Himmel fast immer. Man schützt sich eher gegen das strahlende Sonnenlicht, als daß man danach strebt so wie im Norden, wo man so oft sehnsüchtig zum Himmel schaut, um sich seiner weltentfernten Bläue zu erfreuen. Der Italiener liebt es mehr, auf das zu fernen Weiten weisende Meer hinauszuschauen, auf das so viele lachende Küsten ihm den Ausblick darbieten, und dieser Blick zog noch mehr an, seitdem der berechnende Kaufmann erkannt hatte, daß von dort sein Glück und sein Reichtum komme. Ein neues Raumempfinden schwebte dem italienischen Architekten vor, das nach anderer Bauart verlangte. Die Vorliebe, die man für den Blick nach der Weite statt des nach der Höhe gerichteten hatte, führte zur Pflege des Horizontalismus an Stelle des Vertikalismus. Der Städter fühlte sich wohler in weiten Räumen als der Ritter auf seiner Burg und der Bauer in seinem Haus mit den engen Stuben. Sie waren mehr draußen, wo sie am hochragenden Walde zum Himmel nach dem Wetter ausschauten.

Die breiten Stadtplätze Italiens hatten so oft den Rahmen für die großen politischen Ereignisse gebildet. Das prägte sich in die Phantasie der Italiener so ein, daß ihnen Größe ohne Breite nicht vorstellbar war. In den demokratisch organisierten Städten Italiens wollte man sich von jeher nicht untereinander in feudaler Ordnung stellen, sondern nebeneinander nach bürgerlicher Korporationsordnung, über die sich derjenige, der die Kraft in sich spürte, wenn er auch kein Vorrecht dazu hatte, wie der abenteuernde Kaufmann, hinaus erheben konnte, sofern er den Seinigen Glück brachte. Der Welthandel hatte dem einzelnen mannigfache Gelegenheit zu freier Initiative gegeben und dem freien Laienstand, der in Italien nie ganz verschwunden war, eine neue Bedeutung verliehen, die künstlerischen Ausdruck dafür verlangte. Die neuen Wege fanden sich, als man entdeckte, daß man nur die Richtung der alten, verschütteten Straßen zu befolgen brauche. So fanden die Laienstände neue Formen für prächtige Profanbauten, die sich neben die kirchlichen Bauten stellten.

Kirchliche Bauten spielten aber weiter die erste Rolle. Die Kirche war ja in keinem Lande so eng und so lange schon mit dem Volke verwachsen wie in Italien, und das neue stolze Gemeinsamkeitsbewußtsein in den reichen italienischen Städten wollte sich weiter in prächtigen Kirchenbauten äußern. Die Künstler waren mit den kirchlichen Interessen und Bedürfnissen ganz anders verwachsen als die Literaten. Von der Kirche kamen den Künstlern die meisten Aufträge. So nahm die Renaissancekunst doch nicht der Kirche gegenüber die gleiche Stellung ein wie der intellek-

tualistische Humanismus. Die heidnische Richtung, welche dieser öfters zeigte, äußerte sich bei der Kunst nur ausnahmsweise. Die Renaissancekunst wollte an sich ebenso der Verherrlichung der Kirche dienen wie die gotische Kunst. Sie hat auch unvergleichliche Schöpfungen aufzuweisen, mit denen sie die Macht von Religion und Kirche dem menschlichen Gemüte nahebringen wollte. Wenn auch vorübergehend der Naturalismus diese Mission verdunkelte, so sträubte sie sich doch nicht, die Unendlichkeitswerte zur Geltung kommen zu lassen, und als das religiöse Leben wieder nach Vertiefung strebte, war sie zuerst bereit, dabei mitzuwirken.

Man darf die Renaissance vom Standpunkt der Gotik aus ebensowenig herabsetzen als die Gotik vom Standpunkt der Renaissance, wie es seit Raffael geschah, indem mit der Verachtung der barbarischen Goten, die man für die Plünderung Roms verantwortlich machte, auch die mittelalterliche Kunst belastet wurde, so daß sie Vasari als von den Goten erfundene, das hieß barbarische Kunst brandmarkte[1].

Jeder Stil ist Ausdrucksweise einer Kulturperiode eigener Art, von denen die eine die jüngere, die andere die ältere ist, und die schon deshalb nicht mit dem gleichen Maßstab gemessen werden können. Jeder der beiden Stile hat seine eigenen Vorzüge und eigenen Schwächen. Von religiösem Standpunkt aus kann man keinen grundsätzlich ablehnen. Die Renaissancekirchen machen in der Hauptsache einen festlichen, heiteren Eindruck, wähdie gotischen mehr ernstem Sinnen über die göttliche Heilslehre und mystischer Innerlichkeit entsprechen. Das eine sagt der Religion so gut zu als das andere. Was dem Volks- und Landescharakter mehr entspricht, ist eine andere Frage. Die großen, weiten Mittelräume der Renaissancekirchen eignen sich besonders für pompösen Gottesdienst, weil sie große Massen zu einheitlicher Aufmerksamkeit leichter zusammenfassen können, die nicht geteilt werden wie in den gotischen Kirchen durch die oft gleich hohen Seitenschiffe und Querschiffe, durch viele mächtige Pfeiler. Die Renaissancekirchen sind bei allem Schmuck wohl nüchterner in der Raumwirkung, dafür praktischer zum Anhören des Kanzelwortes und zum altliturgischen Mitleben mit den Zeremonien am Hochaltar, auf den fast alle Gläubigen freien Ausblick haben. Sie wirken vielleicht weniger in ernster Weise auf das naive Gemüt als auf das ästhetisch genießende Auge. Dafür zogen sie besonders an zu einer Zeit, als das Auge empfindsamer geworden war für äußere Schönheit. Die solche Augenpracht entfaltenden Renaissancekirchen

[1] Vasari, Introduz. c. 3: Questa maniera fu trovato da i Goti, che per avere ruinate le fabbriche antiche e morti gli architetti per le guerre, fecero dopo coloro che rimasero le fabbriche di questa maniera, le quali girarono le volte con quarti acuti e riempierono tutta l'Italia di questa maledizione di fabbriche . . . — Vgl. Burckhardt, Gesch. der Renaissance in Italien [3] S. 30.

sind mehr auf kirchlichen Jubel gestimmt. Die gotischen Kirchen laden mehr zur inneren Einkehr ein, und die vielen, die in der Kirche für wunde Herzen und trübe Stunden Trost und Erleichterung suchen, werden in gotischen Kirchen wohl eher eine Umgebung finden, die ihrem Innern entspricht, als in den glänzenden, heiteren Kirchen der Renaissance.

Nicht die ernste Harmonie in dem nach festen Regeln gefügten organischen Ganzen, sondern die Harmonie ästhetischer Grundgesetze, der Rhythmus in den Maßen und Räumen wird für die Renaissancebaukunst die Hauptsache. Die gotische Kunst war origineller in ihrem Ursprung, ergab sich aus der einheitlichen kirchlichen Weltanschauung, der sich alles unterordnete. In der Renaissancekunst stellen sich die einzelnen Künste, die auch andere Aufgaben lösen, selbständiger zur Kirche, wollen ihre Gebäude schmükken mit dem, was an Schönstem die Welt bot. Dabei werden in der Architektur wohl einzelne Glieder aus der alten Bauart der Römer entnommen, aber besonders nach der dekorativen Wirkung frei umgebildet. So verwendet man wieder die Säule. Nach den Säulenkapitellen formt man zierliche Konsolen, die als Träger von Gewölbeansätzen verwendet werden. Große Freude hat man an Friesen und Simsen, in denen die Lust am Zieren sich entfalten kann, und zur Gliederung von Flächen verwendet man vornehmlich Wandsäulen, Pilaster. In der Wölbung hält man sich nicht mehr an die strenge Logik der Gotik. Die Kreuzgewölbe werden wohl noch verwendet, aber ohne die Rippen, da man auch keine Pfeilerbündel mehr hat. Dann zeigt sich die Vorliebe für die Tonne, und namentlich gilt das höchste Streben der Kuppel. Aber auch die flache Decke, die man von der Basilika her noch gut kannte, wird weiter gepflegt. Als letztes Ziel wollte man für die Kirchen den Zentralbau mit der Kuppel ideal ausgestalten. Schließlich blieb man doch beim Langhausbau, weil man dessen praktische Vorzüge für die Feier des Gottesdienstes vor großen Mengen und für die Seitenkapellen anerkennen mußte. Bei den Plananlagen ist charakteristisch, daß die Streben und Widerlager einwärts gezogen werden, wodurch für Kapellenreihen Nischen geschaffen werden konnten. Das Mittelschiff wurde möglichst breit gestaltet, weil man hauptsächlich einen weiten Raum herbeiführen wollte. Die Renaissance hatte helle Räume auch notwendig für die Malereien, die Decken und Wände schmücken. Glasgemälde fallen deshalb fort. Das Äußere bleibt im Gegensatz zur Gotik kahl. In der Turmbildung erreichte man wenig Glückliches. Sehr verschieden ist die Entwicklung der Fassaden. Meist stellen sie doppelgeschossige Anlagen dar. Nach außen wirkte nicht mehr wie in der Zeit der Gotik der christliche Weltgedanke in einem alles beherrschenden Umfange. Die Kirche beherrschte nicht mehr allein das öffentliche Leben so allgemein wie früher.

Die Bedeutung, welche das reiche Laientum in den Städten sich erwarb, trieb zu Palastbauten, in denen die Renaissance groß war. Florenz hauptsächlich ging da mit seinen Mustern voran. Dann folgten die andern italienischen Städte. Die Bauform wird bestimmt durch einen mittleren Hof mit rechteckiger Grundform. Bei der Fassade legte man Wert auf vollkommene Symmetrie und auf ernste, vornehme Zurückhaltung, gepaart mit herber Abweisung nach außen, fast als ob man zeigen wollte, daß stoischer Stolz die vornehmen Geschlechter in ihrem äußeren Auftreten leitete. Darum verwendeten die Künstler hier, besonders in den ältesten Bauten, die Rustica oder das Bossenwerk, bei dem die Steinquadern nur an den Kanten und Fugen behauen wurden, die Flächen den rohen Bruch zeigten und über die Fugen hinaustraten. Damit sollte die rauhe Kraft angedeutet werden, welche die Geschlechter entfalten konnten. Später milderte man diesen Eindruck und suchte eher die Ländlichkeit damit auszudrücken. Die Kraft und Strenge sollte auch durch die ernste, horizontale Lagerung versinnbildet werden. Gegenüber dem rauhen, strengen Äußeren, das stark abstach von der malerischen Silhouette mittelalterlicher Burganlagen, wollte man im Innern die Behaglichkeit und Wohlhabenheit zeigen. Der Hof war mit Hallen umzogen, die von Säulen und Pfeilern getragen waren und mit Kreuz- und Tonnengewölben eingedeckt wurden. Besondere Formen wurden für die öffentlichen Profanbauten geschaffen, die Palazzi del Comune, del Consiglio, del Podestà, della Ragione. Hier trug man den Bedürfnissen der Öffentlichkeit Rechnung, indem man für die Ansammlungen, Aufzüge, Ansprachen von oben zum Volke, offene Hallen schuf, Arkaden, Loggien, dazu Balkone.

Die stärkste Seite der Renaissance lag in dem, was sie in der Dekoration vermochte, wo sie das neue, feine Empfinden, den ästhetischen Sinn zur schönsten Geltung brachte. Der Einfluß der humanistischen Lebensauffassung kam dabei besonders am Anfang zur Geltung, indem man hauptsächlich die heitere Stimmung zum Ausdruck bringen wollte. Sodann ging man auch in der Dekoration, besonders im Ornament von alten Mustern aus. Aber wie die Künstler im allgemeinen sich selbständiger zu den antiken Vorbildern stellten als die Literaten, die sie fast nur kopierten, so sehen wir das hier im besonderen. Man vergißt bei der Nachahmung die Selbständigkeit nicht, nimmt nur den ästhetischen Geschmack aus den alten Mustern, im übrigen bildet man selbständig aus und um. Hier übertrifft die neue Kunst auch unzweifelhaft die Gotik, die in dem Ornament sich eng an die Architektur anschloß. Die Renaissance-Ornamente zeigen viel mehr künstlerische Hand in freiem Schwung und selbständiger Phantasie, die an die Architektur sich nicht gebunden fühlt, eher den Architekten von sich abhängig macht. Infolgedessen entwickelte sich in der

Dekoration eine außerordentliche Mannigfaltigkeit in Motiven. Das ganze Gesellschaftsleben war ja unterdessen auch viel mannigfaltiger geworden als in der Zeit, da die Klöster das geistige Leben allein führten oder als die feudalen Stände allein maßgebend waren.

Das erste aber in dem Entstehen der neuen Kunstrichtung war, daß das Formproblem in der Gestaltung des Körperlichen in den Vordergrund trat. Die Architektur hat zurückzutreten vor der Plastik. Die Statue löst sich aus dem Rahmenwerk der Architektur, zuerst nur um den menschlichen Körper als Individualität naturgetreu darzustellen. Dazu leitete die Antike an.

Die frühesten Spuren davon sehen wir in einigen Büsten aus der Zeit Friedrichs II., die einst auf einem Brückentor am Volturno in Capua gestanden haben und so antiken Charakter aufweisen, daß sie von einigen noch als altrömisch angesehen werden. Dann zeigt uns Niccolò Pisano (1220—1278), daß er die antiken Denkmäler, die in Pisa reichlich vorhanden waren, mit neuen Augen anzusehen wußte, was er wohl in Unter-Italien gelernt haben wird. Sein berühmtestes Werk ist die 1260 geschaffene Kanzel im Baptisterium von Pisa, die als das erste Denkmal des Beginns der „Rinascita dell 'arte antica" angesehen wird. In ihren Figuren treten klassische Gesichter unverkennbar entgegen, so daß die hl. Jungfrau den herben, kalten Kopf einer Juno zeigt. Auch der Faltenwurf der Gewänder ist offenbar antiken Mustern, wenn auch mühsam, nachgebildet. Daneben sehen wir auch schon deutlich freies Streben nach Realismus. In diese Zeit und Kreise gehört die berühmte Bronze-Statue des sitzenden hl. Petrus in der Peterskirche in Rom, die früher immer altchristlicher Zeit, dem 4. oder 5. Jahrhundert zugewiesen wurde, wahrscheinlich von einem Schüler des Niccolò Pisano, dem Arnulfo di Cambio, stammt.

Aber noch herrschte damals in Italien die Gotik, und kein anderer als Niccolòs großer Sohn Giovanni hat sie für die Plastik erst zu voller Blüte gebracht, indem er ganz gewaltige Wirkung mit ihr erreichte durch die leidenschaftliche Wucht des Ausdrucks, die er im Gegensatz zu der klassischen Ruhe seines Vaters suchte, auch Licht und Raum schon zu Effekten benutzte. Seine Prophetengestalten am Dom zu Siena (um 1290), seine sitzenden Sibyllen an der Kanzel von Pistoja (um 1300) zeigen uns aber auch nicht mehr die zierlichen, anmutigen Gestalten der nordischen Gotik, sondern eine neue Energie individuellen Ausdrucks, wie sie dem italienischen Temperament entsprach.

Ähnliches, aber noch mehr läßt sich von dem großen Florentiner Maler Giotto di Bondone sagen (c. 1267—1337), der es freilich auch leichter hatte, den gleichen Zielen in seinen Fresko-Gemälden nachzustreben. Obgleich er noch Gotiker ist, öffnet er neue Wege durch Darstellung von Seelenstimmung und vor allem durch seine kompositionelle Darstellungskunst, mit der er am bedeutsamsten

für die Zukunft wird. Für den Ausdruck der inneren Stimmung benutzt er die einfachsten Mittel, besonders Augenaufschlag, Kopf- und Handbewegung. Die Figuren selbst sind noch nicht individuell, aber ihre Stellung und Verteilung vor dem einfachen, immerhin schon gegliederten Hintergrund offenbaren zum ersten Male die Kunst der Linien-Rhythmik und Flächenverteilung im geschlossenen Bildfeld. Mit ihm beginnt erst die Geschichte des Bildes.

Giotto betätigte seine Kunst besonders in den Darstellungen aus dem Leben des hl. Franz von Assisi. In dem Fresco, das den Tod des Heiligen in S. Croce zu Florenz darstellt, kann man sein Kompositionstalent vornehmlich bewundern. Die Anregungen, die von der Franziskus-Legende auf Giotto und andere ausgeübt wurden, gaben Anlaß, daß man den hl. Franz an die Spitze der Renaissance stellen wollte. Aber die Ideen und Ideale, die ihn leiteten, gehören nach ihrer irdischen, zeitlichen Seite ganz der Periode der Kreuzzüge mit ihren ritterlichen Idealen und jener dem äußeren Kirchenwesen entgegengesetzten Armutsbewegung an, von der die vom Reichtum lebende und ihn preisende Renaissance am wenigsten etwas wissen wollte[1]. Daß Franz lebhaft empfand, kann im allgemeinen nicht genügen, wenn man ihn deshalb zur Renaissance stellen will. Es ist sicher eine starke Täuschung, wenn man die Zeit vorher als empfindungslos annimmt. Man wurde nur freier und befähigter, um Empfindungen literarisch und künstlerisch zum Ausdruck zu bringen. Wenn dazu über andere Menschen Zeitgenossen so ins einzelne gehend geschrieben hätten wie über den hl. Franz, so würden wir wahrscheinlich auch schon vorher von lebhaften Empfindungen hören. Eine schmale Brücke zwischen Franz von Assisi und der neuen Bewegung kann man wohl darin erblicken, daß der Poverello ein besonders feines Empfinden für die Natur hatte, — denken wir an seinen Sonnengesang, an seine Freundschaft mit den Vögeln und Fischen! — das nun so wirksam bei den Dichtern zuerst, dann bei den Künstlern zum Ausdruck gebracht wurde. Eine andere Beziehung ist auch noch in der Pflege der Volkssprache zu erblicken, durch die Franz mit den neuen Vertretern der italienischen Literatur verbunden ist. Zweifellos richtig ist ferner, daß von den Franziskanern das religiöse Leben besonders gepflegt wurde. Welche verschiedenen dichterischen Töne daraus hervorquollen, zeigte uns Jacopone. Die ganze tiefe Bewegung, welche die Franziskaner bei dem italienischen Volke hervorriefen, konnte von den Künstlern natürlich nicht übersehen werden, die nach mächtigen Empfindungen und innerlich Erlebtem strebten. So fand Giotto die dankbarsten Gegenstände, als er in S. Francesco in Assisi und in S. Croce zu Florenz Szenen aus dem Leben des hl. Franz malte.

Aber daraus Renaissance-Ideale bei dem Poverello zu folgern,

[1] Vgl. die Ausführungen in Bd. II S. 339 ff.

wäre doch ein ganz verfehlter Schluß. Man darf nicht einmal daraus, was sonst nahe läge, auf eine Anerkennung der Franziskus-Ideale bei dem Künstler schließen. Denn Giotto hat in einem längeren Gedicht gegen die evangelische Armut sehr heftig geeifert[1]. Darin führte er aus, daß unfreiwillige Armut nur zu Trug, Lug und Sittenlosigkeit führe, die freiwillige mit feiner Bildung und Sitte sich nicht vertrage. Das ist die richtige Gesinnung der Renaissance, zu der Giotto sich hier bekennt. Wir haben also, wenn wir die Lebensideale heranziehen, zwischen Giotto und dem von ihm dargestellten Heiligen einen scharfen Trennungsstrich zu machen, der mit Unrecht meist übersehen wird, wenn man Franz an die Spitze der Renaissance stellen will. Nur oberflächliche Beurteilung ist es, die dafür Giottos Allegorie heranzieht, welche in der Unterkirche von Assisi die Vermählung des Heiligen mit der Armut darstellt. Denn dieser allegorische Gedanke war längst allgemein in Italien verbreitet, wie wie aus dem 1217 verfaßten „Commercium Paupertatis" des Generals Johannes Parenti ersehen. Gerade die Darstellung einer Allegorie zeigt uns dazu, daß Giotto hier, wohl weniger eigenem Antrieb als fremdem Auftrag folgend, franziskanische Traditionen wiedergab.

Durch große figurenreiche, allegorische Fresken des Andrea da Firenze und Antonio Veneziano ließen auch etwas später noch die Florentiner Dominikaner, ohne Zweifel nach einem von ihnen entworfenen Programm, den Triumph des hl. Thomas und die Wirksamkeit ihres Ordens in der sogenannten spanischen Kapelle, dem früheren Kapitelsaal ihrer Kirche S. Maria Novella, darstellen. Daselbst erregt besonderes Interesse die Darstellung an der Ostwand, wo wir das Inquisitionstribunal allegorisiert sehen mit dem Aufriß des damals noch geplanten Florentiner Domes als Symbol der Kirche im Hintergrund.

Die alten frommen Traditionen wurden in gotischem Stil besonders eifrig zu Siena im 14. Jahrhundert noch weiter gepflegt, dessen Maler Duccio da Buonsignore, Simone Martini, Pietro und Ambrogio Lorenzetti durch ihre zarten Töne anziehen, mit denen sie weniger dramatische, als anmutig liebliche Momente zur Darstellung bringen, dazu aber in den Landschaften sowie in den Räumlichkeiten manche Fortschritte aufweisen.

Den Entwicklungsgang der italienischen Kunst können wir nirgends so klar nebeneinander überschauen als in den Gemälden des Camposanto von Pisa, des Mausoleums der italienischen Frührenaissance. Die Freskomalereien sind aus verschiedenen Zeiten, die ersten aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, die letzten aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. In den ersten sehen wir den Triumph des Todes, Gericht und Hölle, zum Teil nach alten Traditionen, zum Teil schon mit mächtiger neuer Empfindungs- und Darstellungsgabe behandelt, in den letzten genrehafte Darstellungen

[1] Übersetzung in Thode, Giotto (1899) S. 93 ff.

aus dem Alten Testamente, bei denen dem Künstler der Gegenstand nur den äußeren Anlaß gegeben zu haben scheint, um heiteres italienisches Leben darzustellen. Der Lebensgenuß triumphiert, ohne daß die Kirche, deren Lehren man äußerlich vernimmt, auf die Welt einen tieferen Eindruck macht. Wie gewaltig ist dagegen die Predigt, die uns aus dem Bild von dem Triumph des Todes entgegenspricht! Hier sehen wir die Kirche noch ernsthaft den Kampf aufnehmen mit Lust und Sünde der Welt, wie ihn die großen Bußprediger seit den Zeiten des Vincenz Ferrer führten und unermüdlich in Italien besonders fortsetzten. Ist man auch noch gar nicht über den Schöpfer des Gemäldes einig, so ist doch die Entstehungszeit kaum zweifelhaft. Es muß hier der Eindruck der furchtbaren Pest nachwirken, von der Europa 1348— 1349 heimgesucht und die lebensfrohe italienische Welt aufgescheucht wurde. Diese Lebenslust zeigt uns rechts auf dem Bilde die heitere Gesellschaft, die sich an Unterhaltung und Gesellschaft ergötzt, wie sie Boccaccio in seinem Decamerone prickelnd schilderte. Links sehen wir die berühmte Gruppe fürstlicher Reiter, die entsetzt vor den drei offenen Särgen anhält[1]. Ein Einsiedler enthüllt ihnen die Lehre der Eitelkeiten, welche die in idyllischem Gottesfrieden lebenden Waldbrüder, die oben in schöner Berglandschaft dargestellt sind, längst erkannt haben. Dann erblicken wir die Megärengestalt des Todes, der mit großer Sense auf die fröhliche Gruppe rechts einschlägt und die Arbeit liefert für die Engel und Teufel, welche die Seelen der Auserwählten und Verdammten holen. Ist auch das allegorische Thema zum Teil noch traditionell, so staunen wir über die Gewalt, mit der bei der Reitergruppe die Empfindungen des Schmerzes, des Schreckens, des Ekels vor den offenen Särgen wiedergegeben sind.

Ungestümer Realismus kündigte sich damit an. Nur schwer wollte er sich Schranken weisen lassen. Die daran gewöhnte Gotik wurde mit dem Beginn des 15. Jahrhunderts zur Seite gedrängt. Mit dem konstruktiven Schema der Gotik brach die Architektur völlig in Florenz. Nachdem der Spitzbogen an der 1376 begonnenen Loggia dei Lanzi schon durch den Rundbogen ersetzt war, trat die antike Säule an Stelle des gotischen Pfeilers. Der monumentale Zentralbau wurde das Idealprogramm. Entscheidend für diese Wendung war Filippo Brunelleschi, der mit seinem Künstlerauge die römischen Denkmäler studiert und mit Alberti zusammen die Gesetze der Perspektive gefunden hatte. Er führte die längst geplante, freigewölbte Kuppel des Florentiner Domes mit ihrer gewaltigen Spannung von 42 Metern in den Jahren 1417— 34 aus, dazu viele Kirchen und Palastbauten. Bei seinem Tode 1446 war die neue Baukunst in Italien überall siegreich, wobei der Theoretiker Alberti einen nicht minder großen Einfluß hat,

[1] S. oben S. 250.

der besonders für die neue Architektur in Rom bahnbrechend war. Er lehrte die Schönheit des klassischen Bausystems, das nicht nur Italien eroberte, sondern darüber hinaus auch vordrang und einen schonungslosen, dort aber keineswegs immer berechtigten Kampf gegen die Gotik eröffnete, deren Würde besonders für die Wiedergabe kirchlicher Ideen man ebenso verkannte wie die Schönheit und Musik in der mittelalterlichen lateinischen Sprache.

In der italienischen Malerei hat Masaccio, geboren 1401 oder 1402, gestorben 1428 zu Rom, den neuen künstlerischen Realismus eingeführt, den wir besonders in seinen Fresken in der Brancaccikapelle in S. Maria del Carmine zu Florenz erkennen. Es war hauptsächlich die vollplastische Modellierung der menschlichen Figuren und die malerische Gestaltungskraft von Licht und Schatten im Raum, wodurch er hervorragte. Sein Meisterwerk ist die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradies, in dem wir den Ausdruck des Jammers in den Gestalten bewundern. Die koloristische Leistung hält bei den Gemälden des früh verstorbenen Malers gleichen Schritt mit der genialen Komposition. Es mußte dazu aber noch die sichere Kenntnis der Gesetze der Perspektive treten, welche die Architekten nun bieten konnten, und jene anatomische Sicherheit, in der die Bildhauer unterdes Führer geworden waren. Nur konnte man bald bemerken, daß bei den Fortschritten der Naturalismus den Idealismus zurückdrängte. Das zeigt uns auch der Karmelitermönch Fra Filippo Lippi (1406—69), der eine Zeitlang der beliebteste Maler der Medici war, aber von seinem klösterlichen Berufe in frivoler Lebensführung weit abkam. Er hat technisch besonders durch die Abtönung von Licht und Schatten Fortschritte erzielt und als erster etwas geschaffen, was wir landschaftliches Stimmungsbild nennen. Aber seine Madonnen sind keine idealen Gestalten, sondern Porträts der Modelle, die er gerade bei sich hatte.

Der große, kühne Neuerer auf dem Gebiete der Plastik war der Florentiner Donatello (1386—1466). Er begleitete Brunelleschi nach Rom, wo er sich dem Studium der antiken Bildwerke hingab und daneben vor allem nach realistischer Wiedergabe des Lebens zu streben begann, für die er den freien statuarischen Stil bevorzugte. Seine Kunst entwickelte sich dann vornehmlich am Stehmotiv. Als die erste große Tat der Renaissance-Plastik gilt sein kecker Ritter Georg am Orsanmichele. Die Kraft des Künstlers steigert sich in den Figuren am Campanile, kommt da schon hart an den Naturalismus heran und erreicht ihre klassische Höhe in der nackten Figur des Bronze-David im Bargello. In seinen Werken sehen wir am deutlichsten, wie die Künstler sich mit der geistigen Bewegung berühren, welche die Persönlichkeit des Individuums, den Herrenmenschen zur Geltung bringen will. Wie der einzelne als plastisches Objekt erfaßt und von dem Künstler wiedergegeben wird, zeigt am

Campanile sein an die Erde gebundener Kahlkopf (Zuccone), für den er sich einen leidenschaftlichen Politiker als Modell wählte. Aber wie der Künstler sich doch zu mäßigen strebt, sehen wir an dem großartigen Reiterstandbild des kühl berechnenden, freilich auch nur Kraft und Macht darstellenden Söldnerführers Gattamelata in Padua. Für beides lieferte der geniale Künstler mannigfache Beweise, für die Beherrschung seines Talentes und dessen Verwendung zu klassischen Werken wie für die Neigung zum Naturalismus. Daß auch feinstes christliches Empfinden ihm nicht abhanden gekommen war, zeigt uns das technisch vorzügliche Relief der Verkündigung in S. Croce. Dazu schuf er aber auch einen Christus in S. Croce, von dem Vasari meinte, daß er eher einen Bauern als einen Heiland darstelle, und eine Maria von Ägypten, bei der er es darauf absah, so kraß wie möglich naturalistisch zu sein.

Luca della Robbia (1399—1482) ist hingegen immer auf einfache innerliche Wirkung bedacht gewesen, wie es ausgeglichenem, christlichem Fühlen entsprach. Er versteht es besonders, Anmut und Lieblichkeit zum Ausdruck zu bringen. Das gelang ihm schon trefflich in seinen musizierenden und tanzenden Kindern auf der Sängerkanzel im Domchor von Florenz. Ferner schuf er sich einen besonderen Ruhm durch seine glasierten Tonreliefs. Hier hat er seine einfache, fromme, religiöse Gesinnung am schönsten entfaltet. Bemerkenswert dabei ist, daß er sich bewußt durch die Antike gar nicht beeinflussen läßt. Er ist der Meister des unschuldsvollen Kinderantlitzes. Ähnlich arbeitet an seiner Seite sein Neffe Andrea della Robbia, der sich fast ganz auf die Terrakotta beschränkt, in der er tief religiöse Devotionsbilder schuf. Dabei sehen wir bei ihm eine Neigung zu malerischen Darstellungen. Köstliches bietet er in den Wickelkindern, und ein neues religiöses Motiv schafft er in der Anbetung des Jesuskindes durch die jungfräuliche Mutter, die mit feinstem Liebreiz dargestellt ist. Die Schule wurde fortgesetzt durch die fünf Söhne des Andrea, die in Terrakotta- und Majolikaarbeiten prächtige Kunstgegenstände für die Innenausstattung der Kirchen lieferten, für dekorative Behandlung des Altars, der Taufsteine und Weihwasserbehälter.

So haben wir unter diesen Künstlern der Frührenaissance bei aller Neigung zur Übertreibung, die neuen Richtungen eigen ist, doch auch eine künstlerische Wiedergabe wahrhaft frommen, kirchlichen Empfindens. Noch haben wir denjenigen hier zu nennen, der nach dieser Richtung am meisten hervortritt: Fra Angelico, den Maler der Himmelswonne.

Fra Angelico, dessen Heimat nicht Fiesole war, sondern am Fuße des Castello Vicchio im Mugello, wurde um 1387 geboren, trat 1407 als 20jähriger bei den Dominikanern in das von dem seligen Giovanni Dominici begründete Kloster zu Fiesole ein, wo er den Namen Johannes erhielt. Im Jahre 1437 kam er in das Kloster

S. Marco in Florenz, das Cosimo de' Medici den Dominikanern überwiesen hatte. Sein Prior war dort der hl. Antonin, der seit 1445 als musterhafter Hirte die Kirche von Florenz leitete. So wuchs der junge Ordensmann im Geiste des Giovanni Dominici und des hl. Antonin heran. Das Kloster wurde ganz umgebaut, und in ihm eine Bibliothek eingerichtet, die auch öffentlichem Gebrauche zugänglich war. Die Bibliothek ordnete Tommaso da Sarzana, der 1447 als Papst Nikolaus V. den päpstlichen Stuhl bestieg und dann Fra Giovanni mit der Ausmalung seines Arbeitszimmers beauftragte. Im Jahre 1455 starb Giovanni in Rom. Er war ein musterhafter Ordensmann, der auch in der Kunst den Ordensmann nie verleugnete, nur Heiliges und Frommes malen wollte. Es wird von ihm berichtet, daß er nie den Pinsel in die Hand nahm, ohne vorher gebetet zu haben. Die Hauptstätte seiner Tätigkeit war das S. Marcokloster in Florenz. Jedem seiner Brüder malte er ein Bild in die Zelle. In der Kirche, wo er das Altarbild mit der thronenden Jungfrau schuf, in dem Kapitelssaal, wo er die große Kreuzigung, seine mächtigste Schöpfung, malte, über dem Eingang zur Pilgerherberge, wo er den Heiland als Pilger darstellte, begrüßt von zwei Brüdern, die schönste Darstellung der Kloster-Gastfreundschaft, und an vielen andern Orten brachte er seine Wandgemälde an, um den Brüdern zu helfen, den Blick nach oben gerichtet, ihren Weg zum Himmel zu gehen. In Rom malte Fra Giovanni in der Kapelle Nikolaus' V. Fresken aus der Legende des hl. Stephan und des hl. Nikolaus, in denen uns die klassischen Tendenzen, zumal in der antik-römischen Architektur, überraschen, die freilich nicht nur aus der Einwirkung von Roms Monumenten, sondern auch aus der Intention des ersten Humanistenpapstes, in dessen Auftrag der Mönch malte, leicht erklärt werden können. Hier erkennen wir, wie Fra Giovanni sich den künstlerischen Einflüssen seiner Zeit nicht entzieht, sondern sich von ihnen stets weiterbilden läßt. Auch in allen seinen früheren Werken ist ja der Grundgedanke der neuen künstlerischen Bewegung nicht zu verkennen. Er will stets die innere Beseelung des Menschen durch die Gesichtszüge und die Bewegung des Körpers darstellen. Die Wiedergabe seelischer Vorgänge, die Vertiefung in dieselben ist aber das Hauptstreben der neuen geistigen und künstlerischen Bewegung. Auf die Köpfe und Gesichter legt der Dominikanermaler so viel Wert, daß er die unteren Partien des Körpers auffallend vernachlässigt. Sie sind meist zu kurz geraten.

Aber was ihn von so vielen gleichzeitigen Künstlern schied, war dies, daß er den ganzen Idealismus christlich frommen Lebens unversehrt in seinem Herzen bewahrte. Darum verstand er ihn auch wie keiner zum Ausdruck zu bringen. Die zarte Reinheit einer Seele, die ihr Leben Gott geweiht hat, spiegelt sich wider in seinen holdseligen Engelsköpfen, in den Köpfen heiliger Jungfrauen und besonders der jungfräulichen Muttergottes. Es ist eine der

tröstendsten Beobachtungen für den christlichen Historiker, aus diesen Köpfen und reinen Antlitzen zu sehen, wie mitten in der Zeit, welche für christliche Ideale wenig Verständnis mehr zu haben schien, am allerwenigsten für das Gelübde der Jungfräulichkeit, durch diesen Maler, den man darum mit Recht den Angelico genannt hat, das alte kostbare Erbgut immer doch noch weitergegeben wird, wenn auch wenige ihm zunächst folgten. Seine Bilder sagen uns viel mehr als ausführliche Traktate und mühsam zusammengesuchte kulturhistorische Exzerpte. Die Fülle von demjenigen, was an Mißständen, Mißbräuchen, Verirrungen vorhanden ist, die Menge von Priestern und Ordensleuten, die auf ihren Stand einen Hohn darstellen, ist ja erdrückend. Um dem zu entgehen, sollte der Historiker die Bilder Fra Angelicos vor sich nehmen. Sie würden ihn am besten davor bewahren, in das Extrem zu verfallen, das das kirchlich-sittliche Leben ganz schwarz darstellt. Dieser Mönch hat seine besondere Bedeutung darin, daß er nicht in einer weltverlorenen Klosterecke, wie etwa der Kartäuser Dionysius Rickel in Herzogenbusch, malt, sondern in dem Zentrum des neuen Künstler- und Geisteslebens, wo neben dessen Vorzügen auch seine Schwächen kraß hervortraten. Es ist das Verdienst der Dominikaner, daß sie in dieser Stadt mit einem Dominici, Antonin, Fra Giovanni zu dieser Zeit die kirchliche Lebensauffassung und ihre Ideale unbeirrt mit Wort und Beispiel vertreten haben. Besonders ein Eindruck bleibt aus den Schöpfungen Fra Angelicos für den Beschauer am nachhaltigsten.

Man fragt sich erstaunt, wie es möglich war, daß mitten in dem Rausch, mit dem man sich in Florenz dem Prunk und Genuß dieser Welt ergab und darin aufging, die Hoffnung auf den Himmel und die Überzeugung von seiner Herrlichkeit noch so fest gehalten werden konnte. Zu keiner andern Zeit hat ein Maler die Glückseligkeit der Auserwählten im Himmel nicht nur mit solcher Lieblichkeit, sondern auch mit solch gläubiger Zuversichtlichkeit schildern können wie Fra Angelico in seinem himmlischen Reigen von Engeln und Seligen. Fra Angelico nimmt in der Renaissancekunst der Frühzeit eine ähnliche Stellung ein wie Vittorino da Feltre unter den Frühhumanisten. Beide stehen in der Bewegung, die sie umgibt, nehmen von ihr alles an, was an guten Anregungen geboten wird, ohne sich ihre kirchliche Gesinnung und ihren christlichen Idealismus im geringsten trüben zu lassen. Das war das Programm, das für die Kirche festgehalten werden mußte, sollte sie mitten in der Welt ihre ewige Heilsmission weiter fortführen können.

Zunächst war auf ein Innehalten des richtigen Maßes bei der neuen Geistesbewegung weniger denn je Aussicht vorhanden. Gerade an denjenigen Orten, die für immer durch christliche Gedanken geweiht zu sein schienen, gefiel man sich auch in der Kunst, darin das Christliche auszuschalten. An den Mediceergräbern von

Verrochio und Donatello in S. Lorenzo verschmähte man es, einen christlichen Gedanken irgendwie auch nur durch ein Symbol zum Ausdruck zu bringen. Der Tempel des Malatesta zu Rimini, der um 1450 erbaut wurde, war absichtlich in ganz heidnischer Art dekoriert.

Wie hatten sich die Verhältnisse im Laufe von ein und einhalb Jahrhunderten geändert! Zur Zeit Bonifaz' VIII. wurde von kurialer Seite der Anspruch erhoben, daß das Papsttum nicht allein über alle geistlichen Dinge Macht habe, sondern auch über alle weltlichen Dinge. Und jetzt schien weltlicher Sinn sich anzuschicken, auch in der Kirche zu herrschen, ohne juristische Formeln aufzustellen, mit jener einschmeichelnden, nirgends kodifizierten Tyrannei, mit der die Mode die Geister in ihren Bann zieht. Auch die Geister der Diener der Kirche schienen diesem Banne zu verfallen. Dort, wo man einst sich durch nichts abhalten ließ, Machtansprüche aufzustellen, die auf das äußerste Widerstand erwarten ließen, beugte man sich jetzt mit überraschender Nachgiebigkeit den unausgesprochenen Machttendenzen, die nirgends so umstrickend wirkten wie in Rom.

§ 3. Die Päpste in der Zeit der Renaissance.

Wir wissen, wie seit dem 14. Jahrhundert das Verlangen nach einer Reform der Kirche von besorgten Freunden wie von Gegnern des Papsttums immer von neuem geäußert wurde, bald klagend, bald stürmisch trotzig, bald offen, bald eingehüllt in Prophezeiungen, in denen man mit dem Sehnen nach einem Engelpapst furchtbare Anklagen verband. Lange wurde auf den Konzilien von Konstanz und Basel über die Kirchenreform verhandelt. Da die Verhandlungen sich hauptsächlich auf die Reform an dem Haupt der Kirche zuspitzten, entspann sich daraus der Streit um die Superiorität des Papstes oder der Konzilien, und in diesem Streit wurde die Reformfrage dann beiseite gesetzt. Nach dem unfruchtbaren Ausgange des Konzils von Basel, nachdem bei der Reformfrage hauptsächlich die Fürsten ihre Befriedigung gefunden hatten, wurde das Verlangen nach Reform wohl nicht mehr so laut geäußert als früher, aber es blieb bestehen. Das Papsttum fühlte wohl, daß es zuerst verpflichtet war, dieses Verlangen zu befriedigen. Es ließ auch Reformkommissionen zusammentreten und Reformprogramme aufstellen. Aber ein Ergebnis wurde nicht erzielt. Das Werk der kirchlichen Erneuerung ergriff die Päpste innerlich nicht. Dafür ergaben sie sich ganz der neuen Bewegung der Renaissance und gingen auf in dem Bestreben, Rom zum glänzenden Mittelpunkt der neuen Bewegung zu machen.

Die Hofhaltung der Päpste, welche so große Summen verlangte, mit deren Bereitstellung so viele Mißstände verknüpft waren, wurde

immer glänzender, der Luxus nahm immer mehr zu. Zugleich wurde aber auch die Lebensführung am päpstlichen Hofe immer laxer, wurde am Ende des 15. Jahrhunderts zu einem Hohn auf christliche Norm. So hoch die Päpste als Gönner der neuen Geisteskultur und der neuen Kunst gepriesen wurden, so tief sank die sittliche Achtung vor dem Papsttum. Bei dem großen Problem, das damals zu lösen war, die neue Kulturbewegung mit den überirdischen Zielen der Kirche zu vereinen, schienen die berufenen Leiter der Kirche die Ewigkeitsmaßstäbe der Kirche beiseite gelegt zu haben.

Da erhob sich eine Prophetengestalt, um mit dem ganzen Ernst alttestamentlicher Propheten das Gewissen der Christenheit aufzurütteln und dem tief gesunkenen Papsttum vor Augen zu halten, welche Schande unter all dem Glanze weltlicher Kultur in Rom aufgehäuft wurde. Sein Mund wurde gewaltsam geschlossen. Aber das Strafgericht, das er voraus verkündigt, sollte nicht mehr lange auf sich warten lassen. Entsetzliche Tage kamen im Mai 1527 über Rom. Nun endlich begann man diejenigen walten zu lassen, die an eine Erneuerung der Kirche ernstlich die Hand anlegen wollten.

Neben diesem Drama geht einher die Versöhnung zwischen der neuen Kultur und den alten Idealen der Kirche, die in hellem Glanz wieder erstrahlen konnten, freilich erst, nachdem sie außerhalb Italiens vielen für immer verdüstert waren.

Zu keiner andern Zeit spitzt sich das Thema „Kirche und Kultur" zu solchen Gegensätzen zu wie in den hundert Jahren zwischen der Mitte des 15. und der Mitte des 16. Jahrhunderts. Keine Zeit ist aber auch so lehrreich für das Verhältnis zwischen Kirche und Kultur. Wir sehen, wohin die Kirche geführt wird, wenn ihre Leiter in der Diesseitskultur aufgehen, anderseits wie auch, wenn der Rahmen der Weltkultur ein anderer wird, sich der auf das Jenseits gerichtete Geist der Kirche entfalten kann.

Der Humanismus bestieg den päpstlichen Stuhl nach dem Tode Eugens IV. mit Nikolaus V. (1447—1455). Als Thomas Parentucelli war er allen Humanisten längst bekannt. Der Sohn eines Arztes von Sarzana, mußte er in Florenz mit Hauslehrerstellen sich durch das Leben schlagen. Dort hat er die Beziehungen zu den Humanisten angeknüpft, die ihm seitdem immer vor allem teuer waren. In dem Dienste des Kardinals Albergati kam er in die Höhe. Dieser Kardinal gehörte dem Kartäuserorden an und blieb stets ein strenger Mönch. Zugleich aber begünstigte er die Humanisten. Sein Sekretär Thomas Parentucelli war der Vermittler der Gunstbezeigungen. Mit dem Kardinal kam Parentucelli von neuem nach Florenz, als Papst Eugen IV. vor dem aufständischen Rom dahin hatte flüchten müssen. Während dieser Zeit verkehrte er wieder häufig mit den Humanistenkreisen, zugleich gewann er aber auch die Achtung des Papstes. Als Kardinal Albergati, dem er eine

selten dankbare Gesinnung unverbrüchlich zeigte, starb, wurde er vom Papst Eugen IV. 1444 zum Bischof von Bologna und 1446 zum Kardinal ernannt, um ihm dann auf dem päpstlichen Stuhle zu folgen. Wie er vorher war, gab er sich auch als Papst, ohne Zurückhaltung, sehr gesprächig, voll Interesse für alle neuen geistigen und künstlerischen Bewegungen. Er selbst hatte nichts an literarischen Leistungen aufzuweisen, war nur aufnehmend bei der neuen Bewegung beteiligt gewesen, wollte sie aber immer fördern durch eifriges Büchersammeln. So hatte er von seinen Legationen Werke des Irenäus und Theophilus, Predigten Leos des Großen aus Frankreich, ein Exemplar des gesamten Tertullian aus Deutschland mitgebracht.

Als Papst gedachte Nikolaus V. der Not, in der er einst selbst gewesen war als Hauslehrer, und wollte den Humanisten vor allem helfen, ihnen das sein, was er an Cosimo de' Medici in Florenz bewundert hatte. Rom sollte unter ihm der Mittelpunkt für Wissenschaft und Kunst werden. Dafür gab er, ohne zu überlegen, aus, was ihm nur zur Verfügung stand. Fürstlich wollte er für seine Freunde und deren Bestrebungen sorgen, ohne daß er dabei sich Grenzen auferlegte und an das dachte, was das Programm einer Kirchenreform an Einschränkungen auferlegen konnte. Die Humanisten und Künstler jubelten und eilten zu ihm, wenn er sie nicht direkt zu sich zog. Er faßte den großen Plan, die Leostadt, den Vatikan und die Peterskirche umzubauen, und seinem hastigen, nicht überlegenden Wesen entsprach es, daß er dabei auch die antiken Bauten nicht scheute. Mehr als 2500 Wagenladungen von Marmorblöcken wurden für diese Bauten aus dem Kolosseum in einem Jahre fortgeführt. Überall wurde unter ihm in Rom gebaut, an den Stationskirchen, an den Wasserleitungen, den Stadtmauern und den Brücken. Fra Angelico übernahm für ihn die Ausmalung seines Arbeitszimmers, heute Kapelle S. Lorenzo. Eine verschwenderische Prachtliebe griff neben der maßlosen Baulust um sich. In prunkvollen Gewändern strahlten die Prälaten und ihre Diener am päpstlichen Hofe. Die kirchlichen Feierlichkeiten wurden pomphafter denn je abgehalten. Humanisten empfing der Papst mit Ehren, ohne nach ihrer Vergangenheit zu fragen. Beccadelli, der Verfasser des berüchtigten Hermaphroditus, erschien vor dem Papste als Abgesandter des Königs von Neapel. Kurienämter und Pfründen vergabte er an Humanisten, so viele nur kommen wollten. Für jeden hatte er Amt oder Stelle.

Der bevorzugte Stand an der Kurie wurden die Humanisten. Als deren Haupt glänzte Poggio. Dem Papst, der ihn schon in dem Kreise des Kardinals Albergati kennen gelernt hatte, hatte Poggio bald nach dem Antritt des Pontifikates geschrieben, er solle seinen Beruf darin sehen, die wissenschaftlichen Studien und die Gelehrten in ihre alte Würde und ihr altes Ansehen wieder einzusetzen. Dar-

um war es dem Papste in der Tat in erster Linie zu tun. Er fragte nicht danach, daß Poggio einst in seinen Facetien obszönen Klatsch der päpstlichen Sekretäre in zierlichen lateinischen Worten zusammengestellt hatte, und ließ sich von ihm dazu beglückwünschen, daß er die devoten Barfüßer, die der Humanist als Heuchler zu verhöhnen pflegte, aus der Kurie entfernt habe. So konnte jetzt auch Lorenzo Valla, der Verfasser des Werkes „De Voluptate", der Verspotter der Mönche, in Rom einträgliche Stellen finden. Nikolaus übertrug ihm dafür die Übersetzung des Thucydides ins Lateinische, wie dem Papste überhaupt Übersetzungen aus dem Griechischen sehr am Herzen lagen. Übersetzungen bezahlte er mit unerhörten Summen. Lorenzo erhielt für die Thucydidesübersetzung 500 Goldstücke. Die Wissenschaft kann infolgedessen den Papst rühmen, daß er für die Ausbreitung der Kenntnis des Griechischen sich große Verdienste erwarb. Aber den größten Ruhm erwarb sich Nikolaus V. durch die Begründung der Vatikanischen Bibliothek. Um diese zu bereichern, sandte er nach allen Seiten Boten, die nach Handschriften spüren sollten. Das war die erste Sorge des Bibliophilen, der damals auf dem päpstlichen Stuhle saß.

Hätten wir nur die Geschichte der Wissenschaften zu behandeln, so könnten wir dem Papste das größte Lob dafür spenden. Da wir ihn aber als Oberhaupt der Kirche zuerst zu würdigen haben, so können wir nicht umhin zu bemerken, daß es für die Kirche damals freilich viel dringendere Aufgaben gab als diese, daß kirchliches Leben zuerst hätte auferweckt und wiederhergestellt werden sollen. Der geistliche Charakter des Papsttums trat in einer Zeit, in der er mehr als je hätte in dem Vordergrund stehen sollen, auffällig zurück. Aber Nikolaus sorgte sich deshalb nicht besonders. Er mochte meinen, daß die Macht des Papsttums nur erneuert und erhöht werden könne, wenn es die Führung in der neuen Geistesbewegung übernähme. Darum übersah er auch leicht die Skandale, die hervorgerufen wurden. Der Grieche Georgios Trapezuntios gab einst wegen einer Geldforderung in der päpstlichen Kanzlei dem alten Poggio, mit dem er zusammen gearbeitet hatte, zwei derbe Ohrfeigen, und daraus entstand zwischen den beiden eine grimmige Rauferei, der die Kollegen nur mit Mühe ein Ende bereiteten.

Tieferen Eindruck machte auf den Papst erst eine ernste Verschwörung, die gegen die weltliche Herrschaft des Papstes, ja gegen sein Leben gerichtet war und eines der Zeugnisse für die Tatsache ist, daß die Renaissance für Italien die klassische Zeit der Verschwörungen war. An der Spitze der Verschwörer stand Stefano Porcaro, der in Florenz mit den Humanisten viel verkehrt hatte und nach dem Beispiel von Florenz in Rom eine Republik aufrichten wollte, von der er die Wiederherstellung der alten römischen Herrlichkeit träumte. Wiederholt schon hatte er seine revolutionären Absichten hervortreten lassen und nach ihrem Mißlingen immer

wieder Verzeihung gefunden. Trotzdem plante er, 1453 am Dreikönigstage den Papst und die Kardinäle gefangen zu nehmen, nötigenfalls zu töten, sich dann der Engelsburg zu bemächtigen wie des Kapitols und die Freiheit Roms zu proklamieren. Die Verschwörung wurde vorher aufgedeckt, Porcaro gefangen und aufgehenkt. Er starb mit den Worten: „O mein Volk, heute stirbt dein Befreier!" Seit der Zeit wurde der Papst trübsinnig und verschlossen. Ein noch schwererer Schlag war für ihn die Nachricht von der Eroberung Konstantinopels. Nikolaus V. starb im März 1455.

Sein Nachfolger war ganz anderer Art, ein Vertreter juristischer Bildung und Richtung, wie sie im 14. Jahrhundert und schon im 13. vorgeherrscht hatte, Calixt III. (1455—58). Aus dem alten katalanischen Geschlechte der Borja entsprossen, war er zuerst in Lerida Rechtsprofessor, kam dann mit König Alfons V. nach Neapel, wo er als Organisator der königlichen Regierung hervorragte. Auch als Papst zeigte er sich zuerst von seiner juristischen Seite aus. Gegen die Humanisten war er recht kühl. Ihn beherrschte nächst der höchst aktuellen Sorge um die Abwehr der Türkengefahr die andere um seine Verwandten, die durch ihr Festwurzeln an der Kurie nachher schweres Unheil über Italien und dem Papsttum die tiefste Schmach bringen sollten.

Zum Nachfolger Calixt' III. war der edle Kardinal Capranica ausersehen, der Frömmigkeit und Wissenschaft in seltenem Maße zu vereinen wußte und durch einen unter Nikolaus V. ausgearbeiteten Reformentwurf sein Verständnis für die brennendste Frage der Zeit gezeigt hatte. Er hätte vielleicht die Gefahren beschwören können, die der Kirche drohten. Aber sein Tod zwei Tage vor dem Konklave machte alle die Hoffnungen, die man auf ihn setzte, zunichte. So wählten die Kardinäle, nachdem sie wieder eine Wahlkapitulation aufgestellt hatten, Enea Silvio de' Piccolomini, den wir schon kennen, einen der bezeichnendsten Vertreter des Humanismus, den bedeutendsten humanistischen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts. Als er mit dem Namen Pius II. den päpstlichen Stuhl bestieg, hatte er doch gelernt, Schranken zu achten, über die er früher gespottet hatte. Er war zwar noch nicht sehr alt, aber seine Gesundheit war schon erschüttert. So enttäuschte er bald die Begeisterung, mit der seine früheren Genossen ihn auf dem päpstlichen Stuhl begrüßten. Zudem zwang ihn die Geldnot zur Sparsamkeit, der er sich selbst unterwarf, indem er sehr einfach lebte. Nur eine Vorliebe behielt er noch bei, jene für Ausflüge und Reisen, bei denen er wie früher die Natur genoß. Aber in den Gunstbezeigungen gegen die Humanisten war er zurückhaltend. Überhaupt betrachtete er die früheren Genossen nicht ohne Kritik, die er nicht unterließ, an seiner eigenen Vergangenheit zu üben, für die seine Schriften zeugten. Schon früher hatte er, ehe er Bischof von Triest 1447 wurde, öffentlich seine Vergangenheit widerrufen. Als Papst wiederholte er die Re-

traktationen, indem er den Aeneas vergessen haben und nur noch ein Pius sein wollte. Er hatte allerdings alle Veranlassung, nicht nur seine antipäpstlichen Schriften aus der Zeit des Baseler Konzils, sondern auch seine lasziven Dichtungen und Erzählungen öffentlich zu widerrufen, die er als Nachahmer Boccaccios und Schüler eines Poggio veröffentlicht hatte. Deren Ton hatte er einst angeschlagen, als Meister der Eloquenz sich erhaben über alles gefühlt, die alten Autoritäten in der Philosophie ebenso zur Seite gesetzt wie die anderen Wissenschaften, von denen er besonders sich an der Jurisprudenz und Medizin rieb, sich als Stoiker überlegen geglaubt über alle mittelalterlichen Moralphilosophen. Aber damals war er noch nicht Priester gewesen, und seine Sinnesänderung war in der Tat eine innere, die sich im Laufe der Zeit vertiefte. Freilich die Schriftstellerei, an der sein Herz hing, betrieb er auch noch als Papst.

In den ersten Jahren seiner Regierung arbeitete er meist in den Nachtstunden an einem großen geographisch-ethnographischen Werke, mit dem er nicht nur der Erdbeschreibung, sondern auch der Volkskunde neue Bahnen wies. Diese Cosmographia sollte eine Beschreibung der ganzen, damals bekannten Welt bieten. Er vollendete aber nur den Asien betreffenden Teil. Daran sollte sich der schon früher entworfene Teil über Europa anschließen, der aber nicht zum Abschluß kam. Den Plan zu diesem Werke hatte er schon längst gefaßt. Ein zufälliges Gespräch, das er einmal bei einem Ausflug nach Tivoli mit dem Hauptmann der päpstlichen Garden führte, gab ihm den Anstoß, von neuem daran zu gehen. Die Schriftsteller, die er brauchte, lieferte ihm die neue päpstliche Bibliothek. Mit dem Interesse für Geographie vermischte sich bei ihm immer das für Geschichte. Auf diesen beiden Gebieten hat er sein Bestes geleistet. So faßte er auch als Papst den Entschluß, von seinen Erlebnissen selbst der Nachwelt Kunde zu geben. Diese Selbstbiographie ist für ihn als Humanisten charakteristisch. Sie ist die einzige Autobiographie, die wir von einem Papst besitzen. Er gab ihr nach klassischem Muster den Titel „Commentarii“. Das erste Buch faßte zusammen, was er vor seiner Erhebung zum Papst als bemerkenswert fand. Dann diktierte er, was er jeweils erlebt hatte, worein er manches, was er von früher her wußte, einschieben ließ. Also ist das Ganze eine Art Tagebuch, dem freilich die letzte Feile fehlt, wenn auch das Werk von Gianantonio Campanio, dem Bischof von Teramo, flüchtig überarbeitet und mit einer irreführenden Vorrede versehen wurde. Außerdem hat Pius II. als Papst noch viele Bullen und Breven redigiert und schöne Reden zusammengestellt. Er verteidigte sich in der Vorrede der „Asia“ gegen den Vorwurf, der ihm etwa gemacht werden könnte, daß er seine päpstlichen Pflichten mit seiner Schriftstellerei vernachlässigt habe, indem er sagte, daß er sich ihr nur gewidmet habe in Stunden, die

er der Ruhe oder dem Schlafe abgezogen habe, um seinen Geist zu erfrischen, denn die Geschichte sei ihm die Lehrmeisterin des Lebens. Man wird ihm deshalb auch viel weniger Vorwürfe machen als wegen seines Nepotismus, der nicht nur seine Verwandten, die alle um ihn waren, sondern auch seine Landsleute, die Sienesen, umfaßte. Sein letztes Ziel, für das er unermüdlich redete und schrieb, war das Zustandekommen eines Kreuzzuges gegen die Türken. Mitten in den Rüstungen zu dem Kreuzzug, dessen Seele er war und der mit ihm zusammenbrach, ereilte ihn 1464 zu Ancona der Tod.

Aber auch die Reformfrage behielt er im Auge. Er hatte deshalb eine Kommission zunächst zur Reform der Kurie eingesetzt. Zwei Vorschläge aus dieser Kommission sind uns erhalten. Der eine stammt von Nikolaus von Cues, der andere von dem gelehrten Venezianer Domenico de' Domenichi. Darin wurde vorgeschlagen, drei Visitatoren zu ernennen, die mit Rom und der Kurie beginnen, dann nach und nach ihre Tätigkeit über die ganze Kirche ausdehnen sollten. Den Grundschaden sehen beide Gutachten in der Pfründenanhäufung. Auch der Nepotismus wurde gegeißelt und eine Zurückhaltung in der Verleihung von Ablässen gewünscht. Pius II. hat danach selbst eine Reformbulle entworfen, in der er auf das einzelnste Bestimmungen traf, welche die Mißstände an der Kurie abstellen, allen ungeistlichen Lebenswandel und besonders das würdelose Haschen nach Geldgewinn unterdrücken sollten. Aber der Tod des Papstes trat dann dazwischen. Es wäre auch kaum viel dabei herausgekommen, denn dafür fehlten zu sehr alle Voraussetzungen.

Daß der Papst persönlich von den besten Absichten erfüllt war, ist ohne Zweifel. Aber wie sehr es an tieferem kirchlichen Geiste in Rom fehlte, zeigte die Wahlkapitulation, welche die Kardinäle in dem Konklave wieder aufsetzten. Sie zielte auf eine Umgestaltung des monarchischen Charakters der Kirchenverfassung. Der Papst sollte zu einem einfachen Präsidenten des Kardinalskollegiums werden. Um den Nepotismus einzuschränken, den die Kardinäle indes mehr aus Eifersucht bekämpften, vereinbarten sie, daß unter den Kardinälen nur einer aus der Verwandtschaft des Papstes sein sollte.

Der neue Papst Pietro Barbo, P a u l II. (1464—71), der Sproß einer venezianischen Adelsfamilie, war emporgekommen als Neffe Eugens IV. Die humanistischen Studien übten keine besondere Anziehung auf ihn aus. Immerhin war er nicht ganz unberührt von dem neuen Geiste. Er hatte eine große Liebhaberei für Münzen, Gemmen und andere Altertümer, und diese hing zusammen mit einer großen Prachtliebe und Eifersucht, in der die Traditionen einer reichen venezianischen Kaufmannsfamilie wieder zum Vorschein kamen. Dadurch wurden seine guten Eigenschaften, Leut-

seligkeit, Freigebigkeit und Friedensliebe, die bei ihm als Kardinal schon angezogen hatten, in den Schatten gestellt. Als er die Wahlkapitulation, die er als Kardinal beschworen hatte, ungültig erklärte, weil sie einen Papst nicht binden könnte, entstand eine große Spannung zwischen ihm und dem Kardinalskollegium. Auch bei der großen Schar der päpstlichen Beamten herrschte bald große Unzufriedenheit. Bei ihm waren Gnaden und Dispensen schwer zu erlangen. Er war nicht leicht zugänglich. Audienzen erteilte er meist zur Nachtzeit. Die vielen Sienesen, die durch ihren Verwandten, Papst Pius II., teils durch Ämterkauf in die Kanzlei gekommen waren, mußten wieder abziehen. Damit stand eine Neuordnung des Kollegiums der Kanzlei-Abbreviatoren im Zusammenhang. Abbreviatoren hießen diejenigen, die durch Schriftkürzungen Auszüge aus den Bittgesuchen anfertigten und darauf das Konzept, die Minuta, der Bullen entwarfen. Ihre Neuordnung machte den Unwillen der als Sekretäre angestellten Humanisten allgemein. Deren Selbstgefühl war unter den zwei letzten Päpsten sehr gewachsen. Sie wagten es, einen Papst ihre spitzen Federn fühlen zu lassen.

Zu den Entlassenen gehörte Bartolomeo Sacchi aus Piadena, nach dessen lateinischem Namen er Platina benannt wurde. Zuerst war er Soldat gewesen, dann hatte er humanistische Studien betrieben und unter Pius II. durch Kauf das Amt eines Abbreviators erlangt. Als der Papst auf die Forderung der entlassenen Beamten, ihre Angelegenheit den Richtern der Rota vorzulegen oder in einer Audienz sie dem Papste direkt vortragen zu dürfen, nicht einging, richtete Platina im Namen seiner Genossen ein Schreiben an den Papst, in dem er mit der Macht und Rache der Humanisten drohte: „Wenn es dir, — so schrieb er dem Papste — ohne uns zu hören, erlaubt war, das recht und redlich Erkaufte uns zu rauben, so muß es uns gestattet sein, über das angetane Unrecht und die unverdiente Schmach zu klagen. Von dir zurückgewiesen und so besonders schimpflich behandelt, werden wir die Könige und Fürsten besuchen und sie antreiben, ein Konzil zu versammeln, auf welchem du gezwungen sein wirst, dich zu verantworten, weshalb du uns unseres rechtmäßigen Besitzes beraubt hast[1].“ Solchen Ton ließ sich der Papst nicht bieten. Platina wurde nach einem Verhör unter Anwendung der Folter in der Engelsburg eingesperrt und erst nach vier Monaten auf inständige Verwendung eines Kardinals entlassen. Das erregte unter den Humanisten gewaltigen Zorn. Sie sannen auf Rache.

Ihr Führer war Pomponius Laetus, der in seinem Hause eine Art römischer Akademie eingerichtet, als Schüler Vallas vom Christentum wenig mehr als eine vage deistische Gesinnung beibehalten hatte. In diesen Kreisen spielte man auch mit dem Ge-

[1] Platynae Liber pontificum ed. Gaida (Muratori Rer. ital. SS.) III, 1; n. Ediz. fasc. 194 (Bologna 1923) p. 369.

danken, antikem Muster folgend in Rom die Republik wieder aufleben zu lassen. Der Papst wollte ihren Plänen zuvorkommen. Er ließ mehrere aus diesem Kreise verhaften, da ihnen vorgeworfen wurde, daß sie ein Komplott gegen den Papst planten. Zu den Verhafteten gehörte außer Platina Filippo de' Bonacorsi oder Callimachus, dem es zu entfliehen gelang und dann in Polen bei König Kasimir IV. zu Stellung und Einfluß zu kommen. Es läßt sich schwer feststellen, wieviel Wahres an der Verschwörung war. Das Spielen mit revolutionären Ideen, wie es in den Humanistenkreisen nichts Seltenes war, wird man vielleicht ernster genommen haben, als es gemeint war, aber die heidnischen Gesinnungen, die ebenfalls einen Gegenstand der Anklage bildeten, wird man mehr oder minder voraussetzen können. So gab man in Rom auch die Nachforschung nach der Verschwörung allmählich auf, aber gegen die heidnische Richtung des Humanismus wollte Paul II. entschieden vorgehen.

Wenn nur das Einschreiten nicht ein rein äußerliches gewesen wäre! Es erschien ein Verbot, das die Benutzung der alten Dichter untersagte, wahrscheinlich sich aber nur auf die Schulen und die in sittlicher Beziehung Anstoß gebenden Dichter bezog. Platina, der während seiner neuen Haft, um die Freiheit wieder zu erlangen, sich erbot, der feurigste Lobredner des Papstes zu werden, rächte sich nach dem Tode Pauls II., indem er in seiner sonst sehr wertvollen Lebensbeschreibung der Päpste ein Charakterbild von Paul II. entwarf, das gehässig und ungerecht war, aber lange Zeit die Geschichte beherrscht hat. Dem Papste war wohl das gespreizte Wesen der Humanisten zuwider, doch kann man ihn nicht als einen grundsätzlichen Gegner der Renaissance bezeichnen. Er hatte allen Anlaß, dem heidnischen und unsittlichen Treiben der Humanisten entgegenzutreten. Nur war er nicht der Führer, um innerlich diese Richtung überwinden zu können, und dafür fehlte es um ihn herum damals auch an wirksamen Kräften.

Ihm folgte Sixtus IV. (1471—84), der als Francesco della Rovere einer alten, aber verarmten Familie aus Ligurien entstammte, in den Franziskanerorden getreten war, als Professor an mehreren italienischen Universitäten erfolgreich gewirkt hatte und zuletzt zum General seines Ordens erhoben worden war. Der Ruf seiner theologischen Gelehrsamkeit und seines tadellosen Lebenswandels hatte seine Erhebung zum Kardinal bewirkt. Seine Wahl zum Papste war in diesen Zeiten aber nicht glücklich. Die Bedürfnislosigkeit, in der er als Franziskaner aufgewachsen war, hatte ihn nie gelehrt, mit dem Gelde vernünftig umzugehen, und jetzt verfügte er schrankenlos über große Summen. Er gab alles, was er hatte, unbesehen fort. Das nützten seine meist dürftigen Verwandten aus, um große Reichtümer und einträgliche Stellungen zu erlangen, dafür aber dem Papste und der Kirche Schande anzutun.

Unter den Verwandten des Papstes ragte durch seine Verschwendungen und seinen schamlosen Wandel Pietro Riario traurig hervor, der, vom Franziskanerprovinzial zum Kardinal erhoben, schweres Ärgernis gab durch Pfründenanhäufung und Ausschweifungen, an deren Folgen er schon mit 28 Jahren dahinstarb. Noch unheilvoller war sein Bruder Girolamo, einst Landkrämer, der einen schlimmen, beinahe unbeschränkten Einfluß fast dauernd auf den Papst ausübte. Als Herr von Imola mit Caterina Sforza vermählt, stiftete er mit der Florentiner Adelsfamilie der Pazzi eine Verschwörung an zur Ermordung der Medici. Die Verschworenen wollten die Enkel Cosimos, Lorenzo und Giuliano, ermorden. Während des Hochamtes, dem ein Nepote des Papstes, ein 18jähriger Kardinal, beiwohnte, wurde Giuliano erstochen, Lorenzo nur leicht verwundet. Aber die Verschworenen täuschten sich, als sie das florentinische Volk nach der Mordtat leicht auf ihre Seite zu bringen hofften. Grausam wurden die ergriffenen Verschworenen umgebracht. Der Papst kam dadurch in eine sehr üble Lage. Wohl hatte er die Mordabsichten nicht gebilligt, und, wenn er auch den Sturz der ihm feindlichen Medici wünschte, ausdrücklich jedes Blutvergießen von vornherein verboten, aber er war doch in die ersten Absichten der Verschwörer verwickelt, und das kompromittierte ihn schwer. Die Macht Lorenzos de' Medici wurde aber durch das Mißlingen der Verschwörung nur gefestigt, und die Klugheit dieses größten der Medici wußte seine Herrschaft zu einer absoluten zu entwickeln. Wegen der Eingriffe in die kirchlichen Privilegien bei der Verfolgung der Schuldigen exkommunizierte der Papst Florenz. Glücklicherweise wurden die darauf ausgebrochenen Feindseligkeiten durch den Schrecken, den die Eroberung Otrantos durch die Türken ganz Italien einflößte, bald beendigt. Der Papst und Lorenzo versöhnten sich wieder.

Aber im Zusammenhang mit diesen Wirren führte das Zerwürfnis, das zwischen dem Papst und seinem früheren Freund, dem Erzbischof von Granea in der Türkei, Andreas Zamometić, aus dem Predigerorden, eingetreten war, zu einer nicht ungefährlichen Verwicklung. Der Erzbischof hatte sich sehr scharf über die Mißbräuche an der Kurie und namentlich über den Nepotismus des Papstes geäußert, der ihn deshalb gefangen setzen ließ. Entlassen begab er sich nach Basel 1482, trat dort als kaiserlicher Gesandter, ja sogar als angeblicher Kardinal von S. Sisto auf und verkündete die Wiedereröffnung des Baseler Konzils, vor das er den Papst zur Verantwortung lud. Nicht nur Stadt und Universität Basel hingen ihm an, auch mehrere Staaten und besonders Lorenzo de' Medici waren bereit, ihn zu unterstützen. Aber bald verlor er die Unterstützung wieder. Die Stadt Basel traf Bann und Interdikt, von dem sie erst befreit wurde, nachdem Zamometić in ihr einer Mörderhand zum Opfer gefallen war.

Andere Streitigkeiten, besonders auch im Kirchenstaat, waren zum Teil die Folge einer unglücklichen Politik des Papstes. Um die nötigen Geldmittel aufzubringen, häufte er Ablaßverleihungen und Pfründenbesteuerungen, was zu Beschwerden der deutschen Nation führte. Zugleich machte der Papst weltlichen Regierungen weite Zugeständnisse in Pfründen- und Ämterbesetzung. Auch in der Begünstigung seines Ordens, dem er im „Mare magnum" große Privilegien verlieh, kannte er kein Maß. Ein ganz böses Treiben begann durch die Schwäche des Papstes in Rom selbst einzureißen. Die Kardinäle, die er ernannte, hatten wenig kirchlichen Sinn. Sie waren es, die nachher die Wahl eines Rodrigo Borgia durchsetzten. Ganz weltlich war das Leben der Kardinäle. Weil der Papst nicht anders die Mittel für die Ausstattung seiner Nepoten aufbringen konnte, erweiterte er in höchst bedenklicher Weise die Käuflichkeit der Ämter, was alsbald zu tiefgehender Korruption führte. Die große Beamtenschar verteuerte die Unkosten der Bullen und Breven. Die Annaten wurden noch höher bemessen, und eine neue Taxe, die Compositio, kam zur Einführung, die bei Verleihung eines Beneﬁziums an die Datarie, eine Behörde zur Erledigung von Gnadensachen im äußeren kirchlichen Rechtsbereich, zu zahlen war. Seit Paul II. bestand auch noch die sogenannte Quindecimabgabe. Sie war alle 15 Jahre von allen annatenpflichtigen Beneﬁzien zu zahlen, die für immer mit geistlichen Korporationen verbunden waren. Die Bestechlichkeit der päpstlichen Beamten, über die viel geklagt wurde, ging der Unordnung in der Finanzverwaltung nebenher. Die Gehälter wurden oft ein bis zwei Jahre zu spät ausgezahlt. Bei seinem Tode hinterließ Sixtus IV. die gewaltige Schuld von 150 000 Dukaten.

Das sind die schweren Schatten, die auf den Pontifikat des Papstes fallen, der für die Renaissance in Rom eine ähnliche Bedeutung hat wie Cosimo de' Medici in Florenz. Er war von dem Wunsche beseelt, die von Nikolaus V. begonnenen Pläne fortzusetzen, Rom zur ersten Glanzstätte der neuen Wissenschaft und Kunst zu machen. Er begründete neu die vatikanische Bibliothek und eröffnete sie für den allgemeinen Gebrauch. Platina wurde trotz allem, was von früher her gegen ihn vorlag, zum Bibliothekar ernannt, denn die Besorgnis, die sein Vorgänger vor den extremen Richtungen des Humanismus hatte, teilte Sixtus IV. nicht. Dann schuf der Papst das päpstliche Archiv, indem er die Bücherhandschriften von den Urkunden und Archivalien trennen und einen besonderen Raum dafür herrichten ließ.

Hervorragende Gelehrte wurden durch den Papst nach Rom berufen. Einer der größten Sterne unter ihnen war der Grieche Johannes Argyropulos, dessen Schüler einst der Papst gewesen war. Sixtus IV. war stolz darauf, ihn dazu zu bringen, daß er von Florenz, wo er 15 Jahre gewirkt hatte, nach Rom übersiedelte. Das

25*

Ansehen des Griechen beruhte darauf, daß er nicht bloß, wie so viele vor ihm die griechische Sprache nach der Grammatik lehrte, sondern ein wirklicher Kenner der griechischen Philosophie war. Er las regelmäßig über die Hauptwerke des Aristoteles und hat viele derselben ins Lateinische übersetzt. Glänzende Namen fanden sich unter seinen Schülern in Florenz, Cosimo de' Medici, dessen Sohn Piero und Enkel Lorenzo il Magnifico, in Rom dann Angelo Poliziano, der seit 1480 Professor der griechischen und römischen Literatur in Florenz und dort das Haupt der Humanisten war. Endlich war auch in Rom der berühmte deutsche Humanist Johannes Reuchlin der Schüler des gefeierten Griechen. Nach der persönlichen Seite konnte Argyropulos freilich wie so viele seiner Kollegen wenig Achtung einflößen. Er war ein prahlerischer, unverträglicher Fresser und Säufer.

Zu den durch Sixtus IV. nach Rom berufenen Gelehrten gehörte auch der große deutsche Astronom, der unter dem Namen Regiomontanus bekannt ist. So hieß er nach seinem Geburtsort Unfind bei Königsberg im Koburgischen. Sein wirklicher Name war Johannes Müller. In Rom war Regiomontanus nicht unbekannt. Bessarion hatte ihn schon einmal 1461 dorthin gebracht. Bei diesem hatte er Griechisch gelernt und sich seitdem dem Studium griechischer Mathematiker gewidmet. Nachdem er in Wien als Universitätslehrer und in Ofen als Bibliothekar des Matthias Corvinus gewirkt, hatte er sich zuletzt in Nürnberg niedergelassen. Sixtus IV. berief ihn zur Verbesserung des Kalenders 1475 wieder nach Rom, wo er aber schon im Jahre darauf an der Pest starb.

Die verschiedensten Zweige der Wissenschaften wurden in glänzender Weise unter Sixtus IV. in Rom gepflegt. Nicht zuletzt die Geschichte. Außer Platina, der an seiner Geschichte der Päpste arbeitete, begann seine 17 Bücher umfassende, von 1475—1510 reichende Zeitgeschichte Sigismondo dei Conti, der zu den sympathischeren Persönlichkeiten der Humanisten gehört, weil er trotz seiner Nachahmung der Alten historisches Verständnis genug besaß, um Heroismus nicht allein im Altertum zu suchen, und weil er, ein selbständigerer Charakter, den nackten Egoismus so vieler anderer nicht mitmachte. Sein Bild haben wir auf der schönen Madonna von Foligno, die Raffael für ihn, seinen Freund, malte und wo er als frommer Beter dargestellt ist.

Noch großartiger waren die Förderungen, die Sixtus IV. der Kunst erwies, und besonders der Malerei. Er regte die Gründung der S. Luca-Akademie an. Das Hauptinteresse hat unter den von ihm angeregten Kunstschöpfungen diejenige Kapelle, die nach ihm benannt ist, die Sixtinische Kapelle. Es war das die päpstliche Hauskapelle, die er an Stelle einer älteren durch Giovanni de' Dolci erbauen ließ. Ursprünglich hatte sie den Charakter einer befestigten Kirchenanlage, wie sie in den Zeiten der Straßenkämpfe nicht selten

war: im hohen Untergeschoß kellerartige Räume, unter dem Dach Kasernenräume für die Wachmannschaften, die auf einem mit Zinnen versehenen Wehrgang Ausschau halten konnten. Im Innern ist der an und für sich nüchterne Raum mit einem Tonnengewölbe gedeckt. Einen Schmuck konnte hier im wesentlichen nur die Malerei liefern. Die Skulptur kam nur in der ornamentalen Behandlung der Sängertribuna und den Marmorschranken zwischen Presbyterium und Laienraum ein wenig zur Geltung. Um so großartiger ist der Bilderschmuck an den Wänden. Deshalb hat man die Kapelle das Hauptheiligtum der italienischen Frührenaissance genannt. Nach dem Muster der alten römischen Kirche sollten die Repräsentationsdarstellungen der Päpste verbunden werden mit Historienbildern. Der Papst, der die Messe hier darbrachte, sollte an die ununterbrochene Tradition in der göttlichen Leitung der Menschheit und an die im Laufe der Jahrhunderte sich folgenden Vorgänge erinnert werden, um der hohen Bedeutung seiner Aufgabe eingedenk zu sein.

Am 27. Oktober 1481 wurde der Vertrag abgeschlossen, durch den die umbrisch-toskanischen Meister Cosimo Rosselli, Sandro Botticelli, Domenico Ghirlandajo und Perugino den Auftrag zur Bemalung der Kapelle erhielten, die übrigens schon vorher mit ihrer Arbeit begonnen hatten. Dazu kamen dann noch Signorelli, Pinturicchio und Bartolommeo della Gatta. In dem Historienkreis an den Hochwänden sehen wir je sechs Szenen aus dem Leben des Moses und des Herrn. Der Sinn der Gemälde ist, zu zeigen, wie Moses auf der einen, Christus und durch ihn Petrus auf der andern Seite als oberste Autoritäten der Heilsanstalten von Gott eingesetzt werden, insbesondere jene Autorität begründet wird, die der Papst als Statthalter Christi auf Erden besitzt, die Lehrgewalt, Priestergewalt und Regierungsgewalt. Die Übergabe der Disziplinar- und Regierungsgewalt wird von Perugino vorgeführt in einer der besten Kompositionen. Christus übergibt dem Petrus zwei Schlüssel. Die mittelalterliche Symbolik und Weltanschauung liegt dem Cyclus überall zugrunde, und der theologisch gebildete Papst Sixtus IV. hatte offenbar die Auswahl selbst getroffen. Der Eindruck der Bilder wird beeinträchtigt durch die titanenhaften Gemälde Michelangelos, die über ihnen später angebracht wurden. Aber in jüngster Zeit hat man auch jenen Bildern der Frührenaissance gebührende Aufmerksamkeit zugewandt und trotz des Vielerleis, das in ihnen störend von der Gesamtidee abzieht, die Einzelheiten beachtet, die tiefe Empfindungen und köstliche Idyllen uns vorführen.

Aus den andern Kunstschöpfungen heben wir noch hervor die Himmelfahrt Christi, welche Melozzo da Forli einst in der Kirche der hl. Apostel schuf, und dessen berühmtes Fresko in der vatikanischen Bibliothek, das die Ernennung Platinas zum Bibliothekar durch den Papst uns darstellt. Der Papst ist von seinen vier

Nepoten umgeben, während Platina vor ihm kniet. Wir können an den Gesichtern sehen, wie die Porträtkunst gewaltige Fortschritte gemacht hatte. Wer freilich die historischen Figuren nicht nur als Kunsthistoriker betrachtet, sondern zugleich die ganze Stellung des Pontifikates Sixtus' IV. in der historischen Entwicklung vor Augen hat, der wird durch das Gemälde daran erinnert, daß die böse Nepotenwirtschaft am Hofe Sixtus' IV. Mißstände hervorrief, welche die Einleitung zu noch Heilloserem werden mußten.

Bald nach dem Tode des Papstes brach die Unzufriedenheit über die Mißwirtschaft offen aus. Die Nepoten und alle Günstlinge des verstorbenen Papstes wurden auf das höchste bedroht. Aus dem Konklave, in dem die Kardinäle wiederum eine in erster Linie egoistische Interessen verfolgende Wahlkapitulation aufstellten und auch Bestechung eine Rolle spielte, ging der Kardinal Cibò als Gewählter hervor. Er nannte sich Innocenz VIII. und regierte von 1484—1492. Seine Wahl hatte er hauptsächlich den Rovere, den Nepoten des verstorbenen Papstes, zu verdanken. Er war der Sprößling einer angesehenen Familie aus Genua, die mit den reichen Dorias verwandt war, hatte anfangs in der zügellosen Ungebundenheit seiner Umgebung gelebt und aus dieser Zeit zwei uneheliche Kinder. Nachdem er die Weihen empfangen, wird uns aber nichts Ungünstiges mehr über seine Sitten berichtet. Er war ein nachgiebiger, unselbständiger Charakter, wobei seine Kränklichkeit ihn entschuldigen mag. Infolgedessen wurde Kardinal Giuliano della Rovere, dem er besonders seine Wahl zu verdanken hatte, die maßgebendste Persönlichkeit an der Kurie. Der Kardinal vergrößerte noch seinen Einfluß, als er die Verteidigung Roms leitete, das von dem König von Neapel, Ferrante, belagert wurde, weil der Papst es mit den neapolitanischen Baronen hielt, die sich gegen die absolutistischen Tendenzen des Königs Ferrante auflehnten.

Die Schwäche, mit der die Barone nachher vom Papste preisgegeben wurden, machte keinen guten Eindruck und minderte sein Ansehen. Sie trat bald noch in anderm hervor. Seinen unehelichen Sohn wollte er anfangs nicht den Vatikan betreten lassen, indem er mit Recht dachte, daß man daran Anstoß nehmen könne. Nachdem man ihm aber aus politischen Gründen zu einer Heirat seines Sohnes mit der Tochter Lorenzos de' Medici geraten hatte, ließ der Papst die Hochzeit im päpstlichen Palast feiern und beschenkte die Braut mit Kleinodien im Werte von 10 000 Dukaten. Man konnte darin die Legitimierung eines Papstsohnes sehen. Als sich später seine Enkelin, die Tochter seiner Tochter, mit einem genuesischen Kaufmann vermählte, nahm der Papst selbst an dem Hochzeitsmahle teil.

Am päpstlichen Hof wurde es in sittlicher Beziehung zusehends schlimmer. Im Jahre 1489 wurde eine Fälscherbande päpstlicher Beamter aufgedeckt, die mit gefälschten päpstlichen

Bullen handelte. Man konnte sich darüber nicht wundern, nachdem man durch den Verkauf der päpstlichen Beamtenstellen Schleichhändlern aller Art Einlaß gegeben hatte. Aber man wollte immer noch nicht die Zeichen der Zeit erkennen und dachte nur weiter an skrupellose Erschließung neuer Einnahmequellen. Die Zahl der Sekretäre wurde von 6 auf 24—30 vermehrt, und die Bulle, die das verordnete, enthielt das offene Geständnis, daß durch den Verkauf der Sekretärstellen neue Einnahmen erzielt werden sollten, um die Finanznot zu heben. Innocenz VIII. schuf zu dem gleichen Zweck das neue Kolleg der Plumbatoren, der Siegler. Wer in dasselbe eintreten wollte, um an den Taxen teilzunehmen, mußte einmal 500 Golddukaten bezahlen. Damals wurde sogar das Amt eines Bibliothekars der Vaticana durch Kauf zugänglich. Die Folgen waren eine immer zunehmende Bestechlichkeit. Die durch Geld in ihr Amt gekommenen Beamten ließen sich auch in ihrem Amt nur durch Geldgier leiten. Verbrecher konnten sich durch Geld von Strafe loskaufen. So gab es auch keine gerechten Richter, und die öffentliche Ordnung ging zurück. Die päpstlichen Beamten aber wurden nicht nur in Rom, sondern in der ganzen Christenheit verabscheut. Das Traurigste war, daß es unter den geldgierigen Kurialen am schlimmsten trieb der illegitime Sohn des Papstes, Francesco Cibò, vor dessen nächtlichen Überfällen die Bürgerhäuser in Rom nicht sicher waren.

Die Kardinäle lebten in einer Weise, die wenig ihrem hohen Amte entsprach. Um in ihren Einkünften nicht verkürzt zu werden, hatten sie in ihren Wahlkapitulationen festgesetzt, daß nicht mehr als 25 Kardinäle ernannt werden sollten. Innocenz VIII. hatte den unehelichen Sohn seines Bruders in das Kollegium aufgenommen. Noch ärgerlicher war die Ernennung des zweiten Sohnes Lorenzos de' Medici, Giovanni, der kaum dem Knabenalter entwachsen war. Er zählte 13 Jahre und war schon vorher mit fetten Pfründen überhäuft worden. Mit 7 Jahren war ihm eine reiche Abtei in Frankreich als Benefiz verliehen worden, und Sixtus IV. hatte ihn zum Protonotar ernannt. Noch viele andere Abteien, darunter das Benediktinermutterkloster Monte Cassino, waren zur ersten Pfründe hinzugekommen. Das Leben der Kardinäle glich dem weltlicher Fürsten. In ihren prächtigen Palästen umgaben sie sich mit ausgesuchtem Luxus. Nicht nur, daß sie jagten, um hohe Summen spielten, üppige Gastmähler und Feste gaben, sie beteiligten sich an der Ausgelassenheit des Karnevalstreibens, und einige ergingen sich in argen sittlichen Ausschreitungen.

Am ärgsten trieb es der von seinem Oheim Calixt III. in jungen Jahren zum Kardinal und zum Vizekanzler ernannte Rodrigo de Borgia. Die vielen Benefizien, die ihm verliehen worden waren, gestatteten ihm das üppigste Leben, bei dem er als glänzender heiterer Kavalier mit Frauen sich umgab, die er, wie ein Zeit-

genosse sagt, stärker als ein Magnet das Eisen anzog. Pius II. hatte ihm schon wegen seiner skandalösen Führung Vorhaltungen gemacht, die nichts nützten. Bei ihm änderte sich auch nichts, nachdem er 1468 die Priesterweihe empfangen. Von der verheirateten Römerin Vanozza de' Cataneis hatte der Kardinal 4 Kinder: Cesare, Juan, Jofré, Lucrezia, übrigens nicht die einzigen Kinder des Kardinals, der sie alle legitimieren ließ und um ihr Fortkommen eifrig besorgt war. Die Mutter der genannten 4 Kinder wohnte unweit des Palastes des Kardinals. In diesem schändlichen Treiben war Rodrigo nicht der einzige unter den Kardinälen. Der Kardinal Giuliano della Rovere hatte 3 Töchter und litt an dem „mal francese". Fremde, die nach Rom mit der herkömmlichen Ehrfurcht kamen, waren entsetzt über dieses Leben. Der deutsche Kanoniker Theodorich Morung, der in Sachen der Bamberger Diözese im Jahre 1485 Rom besuchte, verzweifelte an der ganzen kirchlichen Institution des Papsttums.

Aber all das wurde noch überboten, als Rodrigo de Borgia als Nachfolger Innocenz' VIII. auch noch auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Er nannte sich Alexander VI. und gereichte der römischen Kirche 11 Jahre lang zur Schande von 1492—1503. Seine Wahl erreichte er durch mannigfache Bestechungen und Versprechungen. Sie erschien aber damals nicht so befremdlich. Denn man bewunderte ihn als einen der klügsten und fähigsten Kardinäle, der nicht nur äußerlich durch sein Auftreten imponierte, sondern auch durch seine Kenntnisse und seine Geschicklichkeit die Gewähr zu geben schien, daß er ein hervorragender Herrscher sein werde. An seinem skandalösen Leben nahm man damals in Rom nicht viel Anstoß, auch nicht an der Bestechung der Wähler, durch die er Papst geworden war. Die Krönung des 60jährigen Papstes wurde mit größtem Pomp gefeiert, der bisweilen heidnisches Gepräge zeigte. So stand auf einer Inschrift:

> Rom hat groß einen Cäsar gemacht. Nun hebt Alexander
> Kühn es zum Gipfel empor, Mensch der, dieser ein Gott.

In der ersten Zeit ließ sich Alexander VI. die Wiederherstellung der Ordnung in Rom angelegen sein. Man war ihm für die strenge Rechtspflege dankbar. Aber sie war auch zu einer schreienden Notwendigkeit geworden, denn in der kurzen Zeit von der Erkrankung Innocenz' VIII. bis zur Krönung Alexanders waren in Rom 220 Mordtaten verübt worden. Bald traten alle anderen Sorgen in Alexander vor dem einen Streben zurück, dem Hause Borgia eine dauernde Machtstellung zu verschaffen. Seinem Sohn Cesare gab er das reiche Bistum Valencia, obwohl ihm schon ein anderes verliehen war. Sein Neffe wurde Kardinal. Besondere Gunst wandte er seiner Tochter Lucrezia zu, die oft im Mittelpunkt grausamer Taten steht, immerhin aber nicht ein gemeines Scheusal war, für

das man sie früher hielt. Die neuesten Forschungen zeigen uns wohl, daß auch sie an der sittlichen Ungebundenheit ihrer Zeit ihren Anteil hatte, aber doch nicht eine finstere Person war, die Mordpläne schmiedete, sondern eine heitere anmutige weiche, unentschlossene passive Natur, die an sich nichts Böses wollte. Im Jahre 1493 verheiratete sie Alexander VI. mit Giovanni Sforza, dem Herrn von Pesaro. Die Hochzeit wurde in Gegenwart Alexanders VI. im Vatikan mit größtem Pomp gefeiert. Alexander VI. nahm mit 10 Kardinälen in bunter Reihe neben den anwesenden Frauen an dem Hochzeitsmahle teil. Zum Schluß tanzten die Frauen, und als Zwischenspiel wurde eine Komödie aufgeführt.

Lucrezias Bruder Cesare fühlte sich in keiner Weise zum geistlichen Stand berufen, sondern nur zum Herrschen und zum Kriegerhandwerk. Gleichwohl wurde er, als er 18 Jahre alt war, zum Kardinal ernannt und empfing dann die niederen Weihen und den Subdiakonat. Die Priesterweihe hat er nicht empfangen. Seiner Herrschsucht kam nur seine Wollust gleich. Wie viele seiner Zeit litt er an der Lustseuche, „morbus gallicus“ damals genannt.

Ein anderer Sohn des Papstes, Juan, der Herzog von Gandia, wurde vom Papste mit dem Herzogtum Benevent und den Städten Terracina und Pontecorvo belehnt. Dieses Lehen sollte für immer den Nachkommen des Herzogs verbleiben, also dauernd dem Kirchenstaat entfremdet werden. Während eines nächtlichen Ganges, der wohl einem Liebesabenteuer galt, wurde der Herzog in Rom ermordet, sein Leichnam in den Tiber geworfen. Wer der Urheber der Gewalttat war, ließ sich nicht feststellen. Der Papst ging unter dem schmerzlichen Eindruck vorübergehend in sich und äußerte in dem öffentlichen Consistorium: „Wegen unserer Sünden hat Gott diese Prüfungen über uns verhängt.“ Er kündete eine Reform der Kirche an, wollte diese bei sich selber anfangen und dem Nepotismus entsagen. Die Benefizien sollten nach Verdienst allein verliehen werden. Höchst schmachvoll für die Borgia war es, daß man den Mörder in ihrem eigenen Kreise suchte. Man hat, freilich erst einige Jahre später, Cesare für den Mörder des Bruders gehalten. Aber es fehlt dafür an genügenden Beweisen Der Papst hatte bald seine Zerknirschung und seine Vorsätze vergessen. Sein Nepotismus äußerte sich von neuem, und seine Sinnlichkeit beherrschte ihn schrankenlos.

So gaben er und seine Kinder weiter zu neuen Skandalen Anlaß. Die Ehe Lucrezias mit Giovanni Sforza wurde gelöst, weil sie nicht vollzogen sein sollte. Sforza mußte die Mitgift seiner Gemahlin herausgeben. Diese Ehescheidung erregte den bösesten Anstoß. Die schlimmsten Gerüchte waren im Umlauf. Cesare tat das Seinige dazu. Er wollte sein Kardinalat niederlegen, ein Fürstentum erhalten und sich mit einer Prinzessin vermählen. Allmählich brachte er den Papst dazu, auf seine Absichten einzugehen.

Alexander VI. plante, durch Verschwägerung mit den Aragoniern seinem Hause die Aussicht auf den Thron von Neapel zu eröffnen. Cesare sollte die Tochter des neapolitanischen Königs Alfons II. heiraten. Lucrezia wurde nun mit Alfons, dem natürlichen Sohn des Königs Alfons II., verheiratet. Alexander beteiligte sich wieder an den Hochzeitsfeierlichkeiten. Die Verbindung, die man für Cesare plante, kam nicht zustande. Aber 1497 legte Cesare doch seine Kardinalswürde nieder und wurde auf Veranlassung des Vaters von dem französischen König Ludwig XII. zum Herzog von Valence ernannt, weshalb man ihm den Beinamen Valentinus gab. Daraufhin verließ Cesare mit großartigem Prunk Rom und ging nach Frankreich. Dort vermählte er sich mit einer französischen Prinzessin.

Für diese Zugeständnisse schied der Papst die Ehe des französischen Königs mit seiner Gemahlin Johanna. Ludwig XII. hatte seiner Zeit, durch seinen Vetter, König Ludwig XI., genötigt, Johanna geheiratet und schwor, die Ehe nicht vollzogen zu haben. Nachdem diese Ehe für ungültig erklärt war, vermählte sich Ludwig XII. mit der Witwe seines Vorgängers Karls VIII., Anna von Bretagne, um durch sie die Ansprüche auf die Bretagne übernehmen zu können. Der französische König, dessen Gegner früher der Papst gewesen war, als Karl VIII. 1495 sich vorübergehend Neapels bemächtigt hatte, kam jetzt 1499 im Bunde mit Alexander nach Italien. Dabei vertrieb Ludwig XII. aus Mailand den Lodovico Moro aus dem Hause Sforza und gab dem Herzog von Valence französische Truppen, um mit ihnen die Romagna zu erobern, die Alexander als neues Fürstentum für seinen Sohn ausersehen hatte. Cesare wurde in Rom von dem Papst und von den Kardinälen feierlich empfangen, erhielt die Insignien eines Bannerträgers der Kirche mit der goldenen Rose und war allmächtig in Rom wie im Kirchenstaate. Das war im Jahre 1500, als zahlreiche Pilger zum Jubiläumsablaß nach Rom kamen. Sie fanden jämmerliche Zustände in Rom. Die Stadt war fast täglich Zeuge von Mordtaten. In diesem Jahre wurde der zweite Gemahl der Lucrezia, der Prinz Alfons von Biscelgia, bei der Rückkehr aus dem Vatikan auf dem Petersplatz von 5 Meuchelmördern angefallen. Alfons war der Meinung, die aber kaum berechtigt war, daß der Anschlag von seinem Schwager Cesare ausgegangen sei. Er brütete Rache. Als er von seiner Verwundung wiederhergestellt war, schoß er von dem Fenster seines Krankenzimmers aus mit einem Bogen auf Cesare. Dieser, voll Wut, ließ den Alfons durch seine Leibwache in Stücke hauen.

Lucrezia, deren Ehe mit Alfons eine glückliche war, hatte den Verwundeten liebevoll gepflegt und war untröstlich über den Verlust des Gatten. Alexander aber dachte nur daran, wie er die Untat vertuschen könnte, denn er fürchtete sich vor Cesare. Dieser

konnte ruhig seine weiteren Machtpläne verfolgen. Er wollte die Romagna sich ganz unterwerfen und brauchte dazu Geld. Der Papst verschaffte es ihm, indem er neue Kardinäle kreierte. Dann warb Cesare ein Heer und vollendete seine Absichten. Der Papst aber gab ihm den Titel eines Herzogs der Romagna und scheute sich nicht, aus der größten Provinz des Kirchenstaates eine Provinz seines Hauses zu machen. Fast der ganze Kirchenstaat schien sich aufzulösen in Herrschaften der Familie Borgia.

Auch die anderen Mitglieder der Familie wurden versorgt. Rodrigo, der 2jährige Sohn Lucrezias aus ihrer Ehe mit Alfons, erhielt das Herzogtum Sermoneta, ein jüngster Sohn des Papstes, ein Knabe von drei Jahren, bekam das Herzogtum Nepi. Lucrezia wurde auch noch weiter bedacht, denn ihr wandte der Vater ein besonderes Vertrauen zu. Dieses ging soweit, daß er ihr während seiner Abwesenheit von Rom wiederholt anvertraute, den päpstlichen Palast zu verwalten und die einlaufenden Briefe zu öffnen. Sie hat sich dann noch ein drittes Mal verheiratet, mit dem Erbprinzen Alfons von Ferrara, mit dem sie bis zu ihrem Tode in glücklicher Ehe lebte, gepriesen von den Armen, für die sie besorgt war, wie von Gelehrten, Künstlern und Staatsmännern. Auch das soll nicht unerwähnt bleiben, daß sie aus eigenen Mitteln ein Kloster nebst Kirche für hochadlige Jungfrauen gründete.

Cesares Einfluß auf den Papst wurde noch uneingeschränkter, als Lucrezia nach Ferrara gegangen war. Ihn durfte niemand beleidigen, sonst lief er Gefahr, wegen Majestätsverbrechens bestraft zu werden. Für Cesares Eroberungszüge ließ sich der Papst herbei, neue Mittel zu schaffen. Achtzig neue Kurialämter wurden begründet und verkauft, jedes zu 760 Dukaten, neue Kardinäle kreiert, die große Summen dafür zu zahlen hatten, auch Einkünfte aus dem Jubiläumsablaß Cesare überlassen. Das alles, obwohl Cesare in seinen Untaten immer Schlimmeres verübte. Um die Reichtümer des Kardinals Michiel zu erhalten, schreckte er davor nicht zurück, ihn zu vergiften. Da schienen 1503 Cesares Tage gezählt zu sein, als er kurz vor einem Angriff auf Toskana an der Malaria erkrankte. Doch erholte er sich. Hingegen erlag Alexander VI. dem Fieber am 18. August 1503, nachdem er gebeichtet und kommuniziert hatte. Bei dem Tode des Papstes atmete man in Rom nicht nur auf. Man jubelte. Bei dem Leichenbegängnis erfolgten fast keine Ehrenbezeugungen. Wie schon damals bald nach seinem Tode, so lautet auch heute noch das Urteil über den Pontificat Alexanders VI. Er war ein Unglück, mehr noch, eine Schande für die Kirche. Nur in der Kunstgeschichte hat auch er sich einen Namen gemacht als Förderer mancher Kunstwerke. Sein Hauptmaler war Pinturicchio, der die Borgia-Gemächer im Vatikan ausmalte, wobei er Alexander VI. betend vor dem auferstandenen Christus darstellte und der hl. Katharina die Züge Lucrezias gab. Die Gemälde dieses Hof-

malers glänzen mit prächtigen Farben, besonders in den Kostümen, der Innerlichkeit sind sie bar.

Will man Alexander in der Kirchengeschichte seinen Platz anweisen, so ist das einzige, was man zu seinen Gunsten noch sagen kann, daß in rein kirchlichen Angelegenheiten ein besonderer Vorwurf gegen ihn nicht erhoben werden kann. Im allgemeinen ist aber jeder Versuch vergeblich, das schandbare Leben, das unter ihm an der Kurie herrschte, und seine treulose Politik zu verteidigen. Wie eine Genugtuung empfindet man es, daß zu seiner Zeit einer sich berufen fühlte, gegen dies sittenlose Treiben in Rom im Namen der Christenheit flammenden Protest zu erheben. Das tat der Dominikaner Girolamo Savonarola, dessen scharf hervortretende Persönlichkeit vor allen unsere Blicke auf sich zieht.

In Ferrara war er herangewachsen unter den ernsten und frommen Lehren seines Großvaters, des ehemaligen Medizinprofessors und Hofarztes Michael Savonarola. Erschüttert durch die Predigt eines Augustiners, trat er mit 22 Jahren in den Dominikanerorden am Grabe des Ordensstifters zu Bologna und kam dann nach dem von Cosimo Medici den Predigerbrüdern übergebenen Kloster S. Marco in Florenz, wo er 1491 Prior wurde. Schon im ersten Jahre seines Klosterlebens verfaßte er sein berühmtes Gedicht von dem Verfall der Kirche, die als keusche Jungfrau vor ihn tritt, entstellt, beschmutzt, verwundet, und ihm bittere Klagen auspreßt:

„Wo sind die Perlen, wo die Diamanten,
Die heiligen Lehrer, die für Gott entbrannten?
Wo sind der reinen Jungfrau weiße Kleider?
Wo leben heut' die frommen Hirten weiter?
Wo die Apostel, wo die strengen Scharen,
Die der Betrachtung ganz gewidmet waren?"

Voll Mitleid bietet er sich der Verwahrlosten zur Hilfe gegen ihre Feinde an.

„Vergeblich," war die Antwort, „ist das Ringen.
Für Menschenzungen ziemet sich das Schweigen.
Du schweig und weine! Laß dir Rat erzeigen[1]."

Aber das Schweigen vermochte er auf die Dauer nicht zu halten, zumal als er, seit dem Jahre 1482, von seinen Oberen mit der Predigt in Florenz, der Wiege der Renaissance, beauftragt war. Zuerst machten seine Predigten gegen die Gebrechen der Zeit keinen Eindruck. Das begann erst, als er nach mehrjährigem Wirken anderwärts 1490 nach Florenz zurückkehrte und die Geheime Offenbarung auslegte. Prophetischem Drange folgend, verkündete er drei Sätze, die ihm nachher zu schwerem Vorwurf gemacht wurden:

[1] Schnitzer, Hier. Savonarola. Auswahl aus seinen Schriften und Predigten S. 2 ff.

„1. daß die Erneuerung der Kirche in unsern Tagen erfolgen werde, 2. daß Gott vor solcher Erneuerung eine schwere Züchtigung über ganz Italien verhängen werde, 3. daß beides bald geschehen werde[1].“

Im Jahre 1491 vertauschte der Frate die Kanzel von S. Marco mit der Domkanzel. Hier redete er nun mit steigender Eindringlichkeit den Florentinern in das Gewissen. Man wußte, daß seine ganze Persönlichkeit, sein Leben, Beten und Denken seiner Rede entsprach. Der Einfluß des Predigers wuchs ins außerordentliche, als er 1494 mit der Predigt von der Ankunft eines neuen Cyrus den Zug des französischen Königs Karl VIII. voraussagte und nach der Vertreibung der Medici während der Anwesenheit des französischen Heeres erfolgreich für die Erhaltung der Ruhe in der Stadt eintrat. Er setzte sich für die Einführung der altdemokratischen Verfassung ein. Dabei hatte er immer nur im Auge, bessere Verhältnisse zur Erneuerung des sittlich-religiösen Lebens herbeizuführen. Zugleich mahnte er zum Frieden, zur Abstellung aller Ungerechtigkeit und zu Hilfsmaßnahmen für die Notleidenden. Der Wucher sollte beseitigt werden durch die Errichtung eines jener Leihhäuser, „Montes pietatis“ genannt, mit deren Begründung die italienischen Franziskaner-Observanten, besonders Bernardin von Siena und Johann von Capistrano schon in andern Städten vorangegangen waren. Gottesfurcht, Gemeinsinn, Nächstenliebe und strenge Rechtspflege sollten in Florenz herrschen, um den Segen Gottes zu verdienen. Christus wurde als König in Florenz ausgerufen, das die auserwählte Stadt Christi sein sollte, bereit, seinen Weisungen zu folgen, die ihr der Prophet übermittelte. Abgestellt sollten sein alle heidnische Denkart und Lebensweise, christliche Sitte und Frömmigkeit in der Öffentlichkeit wie im Privatleben herrschen. Trotz der Laster, die er um sich wahrnahm und unter denen er mit vollem Recht die Sodomie als das schlimmste brandmarkte, verzweifelte er nicht an der Stadt, bei der er doch auch das Gute anerkannte. Sie sollte ihm der Ausgangspunkt einer allgemeinen sittlichen und kirchlichen Reform werden. Von Florenz sollte wie von Nazareth das Heil der Welt von neuem ausgehen. Das Christentum sollte da mit dem hellen Glanz der Urkirche leuchten, den er nicht blendend genug hinstellen konnte.

Das Ziel, das er dabei im Auge hatte, führte er in seiner 1495 abgefaßten Schrift „Von der Einfalt des christlichen Lebens“ näher aus. Die Zeitgenossen priesen die Schrift als goldenes Buch, woraus wir schon erkennen, daß es an solchen nicht fehlte, die wußten, wo die alten Kraftquellen der christlichen Kultur lagen, und die sich gern zu ihnen zurückführen ließen. In warmer, von tiefem, sittlichem Ernst geleiteter Sprache drang der Prediger auf

[1] Schnitzer, Auswahl S. 31.

Verinnerlichung und Vertiefung des Christentums, dessen Lehren ihm nach der Schule des hl. Thomas von Aquin in ungetrübter Klarheit vor Augen standen. Wie der Prediger aber trotz eindringlichster Mahnung zur Abkehr von übermäßigem Putz und Prunk, zu Einfachheit und Einfalt Maß zu halten verstand, kennzeichnet folgende Stelle: „Da es nicht nur nicht verboten ist, sondern Pflicht ist, standesgemäß zu leben, so sündigt man nicht, wenn man das hierzu Erforderliche zu erwerben trachtet, mag es auch die körperliche und geistige Notdurft übersteigen. Im Gegenteil verstößt man durch ein unstandesgemäßes Leben gegen die gesellschaftliche Ordnung, da man hierdurch den Anschein erweckt, als wolle man mit seiner Heiligkeit prunken, und sich nicht so fast als wahrer Christ, denn vielmehr als Heuchler benimmt und der Menge mehr zum Ärgernisse als zur Erbauung gereicht. Ferner beraubt man sich so auch der Möglichkeit, der Gesellschaft zu nützen, da man keine öffentlichen Würden und Ämter übernehmen kann, zu welchen sich nur angesehene Männer mit den entsprechenden Kleidern und Geldmitteln eignen. Endlich ist man dann auch zur Unterstützung der Armen und vielen andern guten Dingen unfähig[1].“ Besonders muß es bei ihm anerkannt werden, daß er gegenüber dem schrankenlosen Individualismus seiner Zeit die Rücksicht auf das gemeinsame Wohl betonte.

Wie die Propheten des Alten Testamentes, aus denen er meist die Gegenstände seiner Predigten nahm, wollte er das Florentinische Volk leiten durch seine Bußpredigten, durch scharfen Tadel, Prophezeiungen und Ermunterungen, fest davon durchdrungen, daß er dazu von Gott berufen und mit prophetischen Gaben ausgestattet sei. Er unterließ es nicht, sich selbst mehr als einmal deshalb zu erforschen. Solche Gewissenserforschungen liegen uns vor in seinem „Abriß der Offenbarungen“ und in seiner Schrift „Über die Wahrheit der Prophetie“. Das sicherste Merkmal waren ihm die Erfolge, die er in der sittlichen Besserung seiner Zuhörer erzielte. So sprach er in einer seiner letzten Predigten: „Blicke hin auf die frommen Frauen und die guten Kinder, siehe, wie ehrbar sie gekleidet sind! Schaue ihnen ins Angesicht, die glauben. Du wirst sie alle erkennen. Alle sind heiter und haben so liebliche, engelgleiche Züge . . . Auch erweist die Gewohnheit die Zuträglichkeit dieser Lehre. Siehe, je länger man sie befolgt, desto besser steht man mit Gott. Auch dies will ich noch sagen: Unsere Brüder, die sie beständig vernehmen, glauben immer mehr an sie. Noch niemals lebten sie in solcher herzlicher Eintracht wie heute[2].“

Da Savonarola ganz in seinem Berufe als Sittenprediger aufging, so hatte er für die weltlichen Wissenschaften seiner Zeit nicht

[1] Schnitzer, Auswahl S. 255.

[2] 2. Predigt über Exodus (18. II. 1498) Prediche (Venezia 1540) p. 23v. Schnitzer, Auswahl S. 214.

viel übrig, am wenigsten für die Dichtkunst. Das übertriebene Wertlegen auf die äußere Form des Schönredens und Dichtens widersprach auch zu sehr dem Werte, den er auf Einfalt und Einfachheit legte. Dem heidnisch-materialistischen Geist, den so manche in seiner Zeit vertraten, war er natürlich ein geschworener Feind. Die weltlichen Wissenschaften hatten für ihn nur insoweit Wert, als sie zur Befestigung des Glaubens, zur Zurückweisung des Irr- und Unglaubens dienten. Der Kunst stand er freundlicher gegenüber. Aber dem Naturalismus und einer der Sinnlichkeit dienenden Kunst mußte er sich entgegenstemmen, besonders wenn sie in das Heiligtum der Kirche eindrang, in der er aber ernste Kunst wohl zu werten wußte. Er erneuerte den Laudengesang, den einst ein Jacopone gepflegt, wollte aber an Stelle der neuen mehrstimmigen Kirchenmusik „i canti fermi ordinati della chiesa" festgehalten wissen, wie sie das „Ave maris stella" und „Veni creator" boten.

Die Gegnerschaft, die ihm einen tragischen Sturz bereiten sollte, kam indessen nicht aus den Kreisen der Humanisten und der Künstler. Seine erbittertsten Feinde waren die politischen Gegner, diejenigen, welche an Stelle der von ihm befürworteten demokratischen Verfassung eine aristokratische setzen wollten, vor denen der Prediger als vor den Tyrannen warnte, weil sie nicht an das Wohl der Gesamtheit, an die Wiederherstellung der Urkirche, sondern nur an ihre Sonderinteressen dachten. Sie verbissen sich in einen solchen Haß gegen den Frate, daß man sie die Wütenden, Arrabbiati, nannte, während seine Anhänger die Frateschen hießen oder die Piagnoni, die Heuler, weil sie mit dem Frate in dem Klagen über die Verderbnis der Welt übereinstimmten. Dann haßten den Prediger die Compagnacci, die jungen Lebemänner, welche die schrankenlosen Lustbarkeiten früherer Zeiten wieder erlaubt haben wollten. Diese Gegnerschaft mehrten noch viele Weltgeistliche und Ordensleute, die sich durch die Reformpredigten auf der Domkanzel vor der ganzen Stadt bloßgestellt sahen. Die Mehrzahl der 5000 Priester und Ordensleute in Florenz war gegen ihn. Selbst die Dominikaner waren gespalten. Das Kloster von S. Marco gehörte einem strengeren Zweig der Observanten an. Um diese Richtung zu sichern, hatte Savonarola erreicht, daß S. Marco eine selbständige Kongregation bildete, an deren Spitze er als Generalvikar stand.

Zum schlimmsten führte der Konflikt mit Alexander VI. Der Papst wollte auch Florenz für die gegen den französischen König Karl VIII. damals gebildete Liga gewinnen, die ihn aus Italien vertreiben sollte. Die Florentiner widerstrebten dem, und der Frate teilte den Widerstand, da er immer noch hoffte, daß Karl VIII. die Kirchenerneuerung in die Hand nehmen werde. Um sich seine Pläne nicht durch Savonarola durchkreuzen zu lassen, berief der Papst den Mönch von S. Marco nach Rom. Er sollte über seine Prophe-

zeiungen Rechenschaft geben. Als Savonarola mit Rücksicht auf seine Gesundheit und die Nachstellung seiner Feinde die Reise unterließ, verbot ihm der Papst das Predigen. Einige Zeit schwieg der Frate. Aber nicht lange. Er erklärte, der erkaltende Eifer der Guten, die zunehmende Kühnheit der Bösen zwinge ihn, das Wort wieder zu ergreifen, und erschien am Aschermittwoch 1496 wieder auf der Domkanzel, um die Fastenpredigten über den Propheten Amos zu halten. Schärfer denn je brandmarkte er dabei die Laster Roms.

Alexander VI. suchte nach einem Mittel, um auf Savonarola und sein Kloster S. Marco einwirken zu können. Er befahl am 7. November 1496, daß die toskanischen Dominikanerklöster mit den römischen zu einer Kongregation vereint werden sollten. Savonarola widersetzte sich, weil er die Auflösung seiner in strengster Armut lebenden Reformgenossenschaft, einen Übergang von einer strengen zu einer leichteren Regel zu befürchten hatte. Die Anordnung sei gegen die Ordenskonstitution, gegen die christliche Liebe und gegen das Seelenheil. Er predigte weiter auch noch in der Fastenzeit 1497, nachdem er am 7. Februar nach der Gepflogenheit italienischer Bußprediger eine große „Verbrennung der Eitelkeiten" vor vielen Tausenden veranstaltet hatte. Der Zorn über die Schmach, die er zu seiner Zeit der Braut Christi von ihren Dienern angetan sah, legte ihm immer heftigere Worte in den Mund. „Kirche," — so sagte er in seiner Predigt vom 4. März 1497 — „zu dir muß ich sprechen. Tritt her, verruchte Kirche! Ich hatte dir, spricht der Herr, schöne Gewänder verliehen, du aber hast Götzendienst damit getrieben. Die Gefäße hast du zur Hoffart mißbraucht, die Sakramente zur Simonie. In der Wollust bist du zur schamlosen Dirne geworden, jedermann kennt deine Sünden. Ich hatte mir gedacht, diese Sünden würden sich gegenseitig verdrängen. Es geschah nicht. Zum Teufel bist du geworden, zum Tiere hast du dich erniedrigt, zum abscheulichen Ungeheuer . . . Ich sehe, wie du deinen Sohn nach Rom schickst, und wie er da einem Mörder in die Hände gerät und tot umfällt. Unter den Mönchen gibt es ein Sprichwort: ‚Er kommt von Rom, binde ihn fest . . .' Du, buhlerische Kirche, schämtest dich ehedem deiner Hoffart und deiner Wollust, jetzt schämst du dich nicht mehr. Du siehst, ehedem nannten die Priester ihre Söhne Neffen, heutzutage aber heißen sie nicht mehr Neffen, sondern Söhne, Söhne an allen Ecken und Enden[1]." Es sind furchtbare Worte, die noch furchtbarer dadurch wurden, daß sie gegenüber einem Pontifikat Alexanders VI. sachlich berechtigt waren. Nur darüber könnte man verschiedener Meinung sein, ob sie auf die Kanzel gehörten. Aber wenn je die Kirche nach einem Lautsprecher verlangte, der für ihre Ehre eintrat, so war das damals der Fall.

[1] Predigt 32 über Ezechiel. Schnitzer, Auswahl S. 165 f.

Am 18. Juni 1497 wurde Savonarola vom Papste wegen Ungehorsams exkommuniziert. Dagegen erließ er volkstümliche Flugschriften, gerichtet an alle Christen und alle Geliebten Gottes. Eine Zeitlang setzte er wohl die geistlichen Funktionen in der Öffentlichkeit aus. Am Weihnachtstage nahm er sie aber wieder auf, und am Sonntag Septuagesima 1498 bestieg er auch wieder die Domkanzel. Er erklärte, daß Alexander nicht ein Werkzeug Gottes sei und deshalb keine Gewalt habe über die Untergebenen, er sei nicht wie eine Säge in Gottes Hand, sondern gleich einem alten, zerbrochenen Eisen. Der Prediger trug sich auch mit dem Gedanken, Alexander als einen falschen Papst direkt anzugreifen und seine Absetzung zu betreiben, indem er für die Zusammenberufung eines Konzils eintreten wollte. Er teilte die Meinung derjenigen, die Alexander für einen Ungläubigen hielten. Zum mindesten galt er ihm als falscher Papst wegen der Simonie, durch die er die Wahl erschlichen habe und mit der er täglich die geistlichen Stellen vergebe.

Da erbot sich, gestützt auf die Arrabbiaten, die unterdessen die höchste Gewalt in ihre Hände gebracht hatten, ein Franziskaner aus dem florentinischen Kloster S. Croce die Feuerprobe gegen Savonarola zu bestehen. Er glaube zwar, daß er hierbei verbrennen werde, er sei aber zu diesem Opfer bereit, um das Volk zu retten. Wenn Savonarola nicht mit ihm verbrenne, dann möge man dem Bruder Girolamo als Propheten Glauben schenken. Alles war zur Feuerprobe hergerichtet. Sie unterblieb, weil Savonarola mit einem Kruzifix oder mit dem heiligsten Sakrament auf den Scheiterhaufen gehen wollte und die Franziskaner ihm das nicht erlaubten. Nun schlug die Stimmung in Florenz gegen Savonarola um. Als dieser gleichwohl weiter predigte, wurde S. Marco gestürmt. Es blieb ihm nichts anderes übrig, als sich der ihm feindlichen Regierung zu übergeben. Der Prozeß, der nun begann, wurde von den Gegnern, die mit allen Mitteln der Fälschung operierten, in gehässiger Weise geführt. Die Folter half, dem Angeklagten eine Aussage zu erpressen, durch die er seine Prophetien als Anmaßung hinstellte. Man achtete darauf nicht, daß er seiner Unterschrift die Bemerkung hinzufügte, das Protokoll sei in manchen Punkten gefälscht. Der Unglückliche sah sich von allen seinen Freunden verlassen, auch von den Mönchen seines Klosters. Nachdem er noch einmal im Auftrage päpstlicher Kommissäre gefoltert worden war, wurde er mit zwei Brüdern von S. Marco, die ihm am nächsten gestanden, zum Tode verurteilt. Am 23. Mai 1498 vollstreckte man das Urteil durch den Strang. Die Leiche wurde verbrannt und die Asche in den Arno gestreut. Als falscher Prophet sollte er für immer gerichtet sein wie einst die Jungfrau von Orléans. Vor dem unparteiischen Forum der Geschichte erscheinen beide mehr denn je als heilige Gestalten

von tadelloser Reinheit des Wandels und des Strebens, an denen ein unerhörter Justizmord begangen wurde.

Das tragische Ende des gewaltigen Predigers ist tief zu beklagen. Er hatte die Gebrechen seiner Zeit und die Mißstände in der Kirche, besonders in Rom wie keiner scharf erkannt. Seine furchtbaren Worte über das Papsttum seiner Tage waren nur zu berechtigt. Auch daran ist kein Zweifel, daß seine Lehre durchaus katholisch war und er sich von dem Boden des Dogmas nie entfernte. Wir begreifen es, daß er an der Legitimität Alexanders zweifeln und sie anfechten konnte, da es offenkundig war, daß Alexander seine Wahl nur durch Bestechung erreicht hatte, und die Anschauung im Mittelalter von vielen durchaus kirchlichen Männern vertreten wurde, daß eine simonistische Papstwahl ungültig sei. Da er selbst lange schwankte und dem Papste erst die Rechtmäßigkeit absprach, als er mit ihm dann wegen politischer Fragen in Konflikt kam, so fehlt es gegenüber heißen Verehrern nicht an solchen, die auch heute noch die Auffassung vertreten, daß er sich dem Urteilsspruch des Papstes hätte unterwerfen müssen, obwohl er an dessen Legitimität zweifelte und dessen Unwürdigkeit offen erkannte.

Aber eben wegen seiner Tragik wirkt das Bild, das uns Savonarola bietet, tief ergreifend. Savonarola verkörpert den lautesten und reinsten Widerspruch gegen den heidnischen Geist der Renaissance, gegen die Sittenlosigkeit der Geistlichkeit und des päpstlichen Hofes. Er bietet das tröstende Zeugnis dafür, daß der tiefgläubige innerliche Geist des Christentums auch in jenen Zeiten nicht ganz erloschen war. Man erfaßt diesen Geist am reinsten, wenn man Savonarolas Schrift vom Triumph des Kreuzes liest, in der er dem Unglauben seiner Zeit den Beweis für die Berechtigung des christlichen Glaubens erbringen und den Triumph des Kreuzes über alles weltliche Denken und Streben darlegen will. „Nichts Erhabeneres“ — lesen wir da — „gibt es auf Erden als das christliche Leben. Dieses aber wurzelt im christlichen Glauben, welcher daher offenbar nur in Gott selbst seinen Urheber haben kann. Die lange Erfahrung der Vergangenheit hat den Beweis erbracht, daß die menschliche Wissenschaft zur Sittlichkeit nur wenig beizutragen vermag, denn ehe der Glaube gepredigt ward, lag die ganze Welt in der Finsternis der Unwissenheit und in der dichten Nacht der Sünde. Sobald dann aber die Strahlen der apostolischen Lehre hervorbrachen, ward die Menschheit vom Lichte der Wahrheit und vielen himmlischen Geheimnissen erleuchtet. Wir selbst erlebten es in der Gegenwart, wie diese Lehre die Menschen mehr als jede andere erleuchtete, entzückte und auf den Weg der Tugend führte . . . Dies ist jene wunderbare Lehre, welche die menschlichen Herzen schärfer als ein zweischneidiges Schwert durchdringt und mit Liebe erfüllt. Sie war es, welche die

Welt mit Tugenden schmückte, den teuflischen Götzendienst ausrottete, die Welt von zahllosen Irrtümern säuberte und wunderbare Dinge vollbrachte. Somit ist klar, daß sie nur von Gott stammen kann[1]." Mit solchen Ausführungen zeigte er, daß er tiefer sah als alle seine Zeitgenossen und wie keiner in seiner Zeit erkannte, welche Kräfte die christliche Lehre der Menschheitskultur aller Zeiten darzubieten vermag.

Aus der Tiefe seines Glaubens, aus der Überzeugung von seiner göttlichen Sendung legte Savonarola mit all der Leidenschaft seines harten Wesens und seines heißen Empfindens gegen die Auflösung des christlichen Geistes im Abendland flammende Verwahrung ein im Namen einer 1000jährigen Kultur, in der das Abendland groß geworden war. Hätte seine Zeit seine Mahnungen beachtet, jener skeptische Geist der Intellektuellen, jene stolze Überhebung der einzelnen, jener Haß gegen das Christentum wäre vielleicht schon damals aufgehalten worden, und es wäre wohl möglich gewesen, eher zu einem Ausgleich zwischen den berechtigten Forderungen von Wissenschaft und Kunst einerseits und den alten, ehrwürdigen Traditionen kirchlicher Lehre und Sitte anderseits zu gelangen.

Es handelte sich auch nicht mehr allein um einen Rausch, der bei den Vertretern neuer Richtungen in Wissenschaft und Kunst als eine vorübergehende Neigung zum Extremen nachsichtig beurteilt werden konnte. Die Loslösung von den Lehren des Christentums wurde auch schon grundsätzlich vertreten und ohne jede Rücksicht offen ausgesprochen. Am erschreckendsten tat das für die Beschäftigung mit der Politik Niccolo Macchiavelli in seinem berüchtigten Buch vom Fürsten. Er verfaßte es im Jahre 1513, nachdem er durch die Staatsumwälzung des Jahres 1512, als Kanzler des Rates der Zehn in Florenz entlassen, stellungslos geworden war, zu einer Zeit, als er, halb verkommen, trotzdem er für eine Familie mit drei Kindern zu sorgen hatte, Zerstreuung suchte in den schmutzigen Liebesabenteuern, von denen er sich gefällt, in seinen Briefen schamlos zu berichten. Seine nächste Absicht bei der Abfassung ging dahin, die Aufmerksamkeit der wieder eingesetzten Medici zu erregen, um durch sie eine Stellung zu finden.

Durch sein Buch wollte er lehren, wie ein Staatsmann regieren müsse, um Erfolge zu haben. Zynisch stellt er den Grundsatz auf und sucht ihn durch historische Beispiele zu belegen, daß man, um Erfolge zu erreichen, von jeder Moral absehen müsse, daß der Zweck die Mittel heilige. Die Erfahrung zeige, daß diejenigen am meisten erreichen, die mit List und Gewalt die Menschen sich zu Diensten machten. Aber dabei müsse man danach trachten, gut zu scheinen. Die Klugheit verlange es, daß man zu heucheln verstehe. Denn der Pöbel urteile nur nach dem Scheine und nach dem

[1] Schnitzer, Auswahl S. 266 f.

Ausgange, und in der Welt sei nichts als Pöbel. Die heidnische, nur auf den Staatszweck gerichtete Politik ist ihm das Muster, nach dem sich ein kluger Staatsmann zu richten habe. So sagte er auch in seinen Diskursen über Livius: „Wo es sich geradezu um die Rettung des Vaterlandes handelt, da darf kein Bedenken walten, ob gerecht oder ungerecht, ob mitleidig oder grausam, löblich oder schimpflich, sondern es muß unter Beiseitelassen jeder andern Rücksicht durchaus das Mittel angewandt werden, das ihm das Leben rettet und seine Freiheit erhält[1].“ Die Religion ist ihm nur ein Mittel, das der Politiker wie andere zu seinen Zwecken zu verwenden hat. An sich ist ihm Religion nur frommer Betrug, aber man kann sie gut gebrauchen, um Einfältige zu leiten. Je mehr sie sich dazu gebrauchen läßt, desto besser ist sie ihm, und darum hat er für den heidnischen Polytheismus ein besonderes Interesse, weil dieser sich am besten für politische Zwecke eignete. Die christliche Religion setzt er dem gegenüber mit zynischem Rationalismus herab. Schon deshalb gefällt sie ihm auch nicht, weil sie keine großen Männer der Tat zur Entwicklung fördere. „Die christliche Religion“ — schreibt er — „lehrt nur leiden, und diese Art zu leben scheint die Welt geschwächt und sie zur Beute der Bösewichte gemacht zu haben. Die antike Religion hat niemanden heilig gesprochen als die Männer des weltlichen Ruhmes, wie es die Heerführer und Fürsten waren. Die christliche Religion dagegen hat mehr die Männer der Selbsterniedrigung und Beschaulichkeit verherrlicht. Sie hat überhaupt das größte Gut in die Niedrigkeit, in die Wegwerfung und Verachtung der menschlichen Dinge gesetzt, während die antike Religion es in die Größe des Geistes, in die Stärke des Körpers und in all jene Dinge legte, die geeignet sind, den Menschen stark zu machen[2].“

Cesare Borgia ist der Mann, den Macchiavelli bewundert. Für ihn hatte er auch deshalb viel Sympathien, weil Cesare danach trachtete, den Kirchenstaat zu säkularisieren und sich daraus eine weltliche Herrschaft zu machen. Er hoffte von Cesare, daß er das Papsttum vernichten werde. Im Papsttum sieht er alle Wurzeln des Übels. Das Papsttum habe die Religion zerstört, denn die Völker, welche Rom am nächsten ständen, hätten am wenigsten Religion. Indem er sich dabei heuchlerisch als Bewunderer idealer Religiosität hinstellt, verbindet er damit schnöden Undank für das, was das Papsttum für Italiens Geistesbildung und Kunstentwicklung gerade damals tat. Er wirft dem Papsttum auch vor, daß es den Staat verdorben habe, an der Uneinigkeit und Schwäche Italiens schuld sei.

Das waren furchtbare Anzeichen, wozu man kommen mußte,

[1] Discorsi l. III. c. 41. [2] Discorsi l. II. c. 2.

wenn das Christentum wie im privaten, so im öffentlichen und sozialen Leben ausgeschaltet wurde. Der Entwicklung des sitten- und schrankenlosen Übermenschen mußte die Ausbildung einer jeder sittlichen Norm baren Politik und einer heidnischen Staatsomnipotenz folgen. Es war hohe Zeit, daß in Rom selbst eine Erneuerung des christlichen Lebens stattfand. Noch dauerte es einige Jahrzehnte, bis die ersten Anzeichen davon sich deutlicher zeigten. Vorher mußte über Rom ein furchtbares Strafgericht ergehen.

Wohl zeigte sich eine Reaktion gegen Alexanders' VI. Treiben nach seinem Tode. Die beiden nächsten Papstwahlen fielen auf Kardinäle, die Gegner Alexanders gewesen waren. Zuerst folgte ihm als Pius III. ein Neffe Pius' II., der Kardinal Francesco de' Piccolomini Todeschini, der einst Alexander VI. entgegengetreten war, als dieser für seinen Sohn aus Benevent ein Herzogtum machen wollte. Aber Pius III. starb schon nach einigen Wochen. Sein Nachfolger wurde jener Neffe Sixtus' IV., Giuliano della Rovere, der schon viele Beweise seiner Energie und Kraft gegeben hatte und sich nicht abgeneigt zeigte, Savonarola heilig zu sprechen. Julius II. (1503—1513) erließ auch bald im Anfang seines Pontifikates in Erinnerung an die Schmach, die mit Alexander VI. über den päpstlichen Stuhl gekommen war, eine strenge Bulle, in der eine simonistische Papstwahl für nichtig erklärt, über alle simonistischen Handlungen dabei die schwersten Strafen verhängt wurden. Dann machte er sich daran, mit seinem ganzen leidenschaftlichen Temperament und seinem gewaltigen Willen den Kirchenstaat wiederherzustellen. Das gelang ihm auch, und er erwies sich dabei als ein großer Staatsmann und Feldherr. „Il terribile" nannte man ihn. Als Kraftnatur imponierte er seinen Landsleuten, die für gewalttätiges Wollen und Können damals besonders empfänglich waren, in ihrer naturalistischen Richtung vor Betätigung äußerer Tatkraft größere Achtung hatten als vor innerer Selbstüberwindung.

Julius II. war dabei von großen Zielen erfüllt. Hätten wir ihn nur als weltlichen Herrscher nach seiner Tatkraft zu beurteilen, so müßte man ihm hohes Lob zuerkennen. Er wollte die Größe des mittelalterlichen Papsttums erneuern. Ein Innocenz III. war ihm sein Vorbild, und insofern hat man alles Recht, ihn mittelalterlichen Päpsten noch zuzuzählen, denn sein Ideal war ein mittelalterliches, obwohl die Welt um ihn ganz anders geworden war. Sein Bild erhält dadurch aber einen besonderen Reiz, daß er das Glück hatte, neben sich Künstlergenies zu haben, die immer zu den allergrößten gerechnet werden müssen und denen er seine Gedanken einhauchen konnte, die Macht des Papsttums und der katholischen Kirche in künstlerischer Form zum Ausdruck zu bringen, um Rom als die Stadt der Päpste dadurch zu verherr-

lichen. Er wollte das Werk eines Nikolaus V. und Sixtus IV. vollenden, Rom glänzen lassen als den Mittelpunkt künstlerischen Strebens und Könnens. Dabei denkt er weniger als seine Vorgänger an die Verherrlichung seiner eigenen Person, auch läßt er den Künstlern nicht die Freiheit, auf Kosten des Christentums nur die antike Größe Roms wieder auferstehen zu lassen. Er will, daß mit den antiken Kunstidealen die Größe und Macht der katholischen Kirche und des Papsttums verherrlicht werden. Den Künstlern stellte er monumentale Aufgaben, die großartig in der Idee, genial in der Ausführung, Rom zur Hauptstadt der italienischen Kunst zu seiner Zeit gemacht haben und ihr einen Glanz verschafft haben, der heute noch wie ein einziger Zauber die ewige Stadt vor allen andern Städten der Welt umstrahlt.

Von Raffael haben wir ein berühmtes Porträt des Papstes Julius II., in dessen Auftrag gemalt. Der im Lehnstuhl aufrecht sitzende Papst mit seinen fest geschlossenen, die verhaltene Energie verratenden Lippen, die ein großer, grauweißer Bart umrahmt, blickt aus seinen tief liegenden Augen sinnend mehr nach unten als nach oben. Welche Sorgen wollte der Maler in dem Antlitz ausdrücken? Wie mag er in seinem Innern über den Papst geurteilt haben?

Schon bald nach seinem Tode lautete das Urteil über Julius II. verschieden. In Rom hatte man bei seinem Tode deutlich das Gefühl seiner Größe. Viele eilten herbei, um dem Toten die Füße zu küssen. In ihm verehrten die Römer ihren Erretter, den Befreier Italiens von den Fremden, einen großen, gewaltigen Mann, nach dem man in der ruhmgierigen Stadt immer lechzte. Es stellten sich aber auch solche ein, die auf die weltliche, kriegerische Tätigkeit, in der der Papst aufging, hinwiesen, wie auf seinen zornigen, gewalttätigen Sinn. Dem gegenüber ist in jüngster Zeit dargetan worden, daß der Papst auf kirchlichem Gebiete doch auch manches reformiert hat und daran dachte, durch das von ihm in seinem letzten Lebensjahre berufene Laterankonzil eine große Reform einleiten zu lassen. Auch wird die Ansicht vertreten, daß eine innere Reform nicht möglich war, wenn nicht vorher die Ordnung im Kirchenstaat und die Unabhängigkeit des Papsttums gesichert war; hätte Julius II., ohne vorher den weltlichen Besitz des Hl. Stuhles wiederhergestellt zu haben, die Kirchenreform beginnen wollen, so wäre dem Papsttum vielleicht nichts anderes übrig geblieben als in die Katakomben zu steigen. Das kann wohl gesagt werden, aber wenn um diesen Preis die Glaubenseinheit im Abendlande erhalten geblieben wäre, so wäre vielleicht der Preis doch nicht zu hoch gewesen. Ein nur für die Kirchenreform arbeitendes Papsttum hätte jedenfalls niemals der Mißachtung anheimfallen können, wie das infolge der vielen Klagen über das weltliche Treiben in Rom der Fall war. Der Verlust der Glau-

benseinheit konnte nicht dadurch aufgewogen werden, daß das Papsttum an der Spitze der Kultur der Zeit stand. Es widersprach allen, die die Religion tiefer erfaßten, daß für die Größe des Papsttums und der Kirche ihre Beteiligung an der weltlichen Kultur maßgebend sein sollte, die immer wieder zur Verweltlichung der Kirche zurückführen mußte. Ist der Pontifikat Julius' II. auch derjenige, in dem die Renaissance in Rom ihre höchste Blüte erlebte, und wird er auch dadurch immer groß in der Kulturgeschichte bleiben, er zeigt uns doch, daß die Weltkultur über die Kirche noch die Macht hatte.

Noch mehr trat das unter seinem Nachfolger hervor, dem die Größe fehlte, welche der männliche Mut und die gewaltige Kraft Julius' II. zeigen. Leo X., der zweite Sohn Lorenzos de' Medici, ganz aufgewachsen in den medizeischen Mäcenatentraditionen von Florenz, steht durch den Glanz, den sein Pontifikat (1513—21) entfaltete, nur um so mehr im Gegensatz zu den dunklen Schatten, welche die unter ihm ausbrechende Glaubensspaltung auf Kirche und Papsttum warfen. Dieser Glanz, zu dem Raffael mit seinen Teppichkartons für die sixtinische Kapelle das meiste beitrug, ist sogar überschätzt worden gegenüber dem, was unter Julius II. geschaffen wurde. Der Höhepunkt der Renaissance war schon überschritten worden. Geblieben aber war die Auffassung, welche die Päpste dieser Zeit von ihrer Aufgabe hatten. Leo X. gab sich ganz der Freude hin, Gönner der Gelehrten und Künstler zu sein und das Leben mit den Vergnügungen, die sich ihm boten, genießen zu können. Aber in seiner leichten, spielenden Art, mit der er das Leben erfaßte und besonders dem Jagdvergnügen sich ergab, in seiner treulosen Politik, in seiner unüberlegten Verschwendungssucht, als deren Folgen Korruption und Feilheit sich in Rom offen zeigten, erkannte man das Elend solcher Zustände noch deutlicher als vorher, da man jetzt den Abfall vom Papsttum um sich greifen sah und bei dem Papste gar kein Verständnis für den Ernst der Zeit bemerkte.

Und doch war dem Papste dieser Ernst unverhüllt vorgehalten worden. Am Schluß des Laterankonzils im Frühjahr 1517 wurde von Gianfrancesco Pico von Mirandola, dem Verteidiger und späteren Biographen Savonarolas, eine denkwürdige Rede über die Zustände im Klerus und deren Besserung überreicht. Der Verfasser zeigte, daß er die Gebrechen der Zeit nur zu gut kannte. Freimütig fordert er in gewählter, rhetorischer Form den Papst zum Einschreiten auf. „Wenn du, oberster Priester, auf den es aus vielen Gründen zuerst ankommt, dich weigerst, die Krankheiten und Wunden zu heilen, so fürchte ich, daß der, dessen Stellvertreter auf Erden du bist, nicht mehr mit wärmenden Umschlägen helfe, sondern mit Feuer und Schwert die kranken Glieder abtrenne und zerstreue . . . Du kannst es, und kein anderer auf

Erden kann es, und da du es kannst, mußt du es tun . . . Wenn du die Zügel schießen lässest, wenn du die schon längst und allzusehr gelockerten Zügel nicht anziehest, so fürchte ich, daß unter deinem Pontifikate die Christenheit so tief fällt, daß die Scham von der Wollust, die Furcht von der Frechheit, die Vernunft von der Unvernunft gänzlich besiegt wird und du, ehe du es dich versiehst, von dem Angriff der Feinde unserer Religion überrascht wirst[1]."

Aber Leo hatte wenig Interesse für die Durchführung der Reformbeschlüsse, die auf dem Konzil gefaßt worden waren. Die Mißwirtschaft der Pfründenverleihung blieb. Kinder erhielten nachher wie vorher die höchsten geistlichen Würden, selbst das Kardinalat. Der Papst interessierte sich in kirchlichen Angelegenheiten vornehmlich für das Konkordat mit Frankreich, das, 1516 abgeschlossen, auf dem Laterankonzil gutgeheißen wurde. Das Papsttum erreichte damit allerdings, daß der französische König die pragmatische Sanktion aufgab und die so zähe in Frankreich festgehaltene, aus dem Schisma herübergenommene konziliare Opposition fallen ließ. Damit wurde die drohende Lostrennung der französischen Kirche von Rom verhindert. Aber für die Anerkennung seiner Autorität mußte Leo X. dem französischen König einen hohen Preis bezahlen, ihm die Besetzung aller hohen Stellen in der französischen Kirche überlassen. Das waren 10 Erzbistümer, 83 Bistümer und 527 Abteien, die in Betracht kamen. Die französische Kirche kam ganz in die Gewalt des Königs, und dieser erhielt einen außerordentlichen Machtzuwachs vom Papste anerkannt. Tatsächlich war freilich der König schon vorher Herr der französischen Kirche, und es wurde eigentlich nur der bestehende Zustand gutgeheißen, wofür das Papsttum die eigene Autorität anerkannt sah. An den inneren Zuständen der französischen Kirche wurde nichts geändert, als daß der König, um seine Stellung als Schutzherr der katholischen Kirche in seinem Lande zu bewahren und zu befestigen, ein Interesse hatte, an seiner katholischen Haltung nicht zweifeln zu lassen. Das hatte seine große Bedeutung, als die Kämpfe um die Glaubensbekenntnisse ausbrachen. Es war ein Erfolg für die Zeit, in der die katholische Kirche, um ihren Bestand zu erhalten, mehr als je auf politische Stützen angewiesen war. Die französischen Könige mußten schon aus politischen Gründen katholisch bleiben. Aber es war nur ein äußerer Erfolg.

Innerlich machte das Papsttum keine Eroberungen auf kirchlichem Gebiete, sondern stieß ab durch das, was man in Rom sah, und von wo nur bittere Klagen über das vielfach dort Geschaute in die Welt gingen. Der Kanonikus Sigismondo Tizio, ein dem

[1] Roscoe-Bossi, Vita di Leone X. T. VIII (Milano 1817) p. 106 ff.

Heiligen Stuhle ergebener Sienese, schrieb: „Viele waren der Meinung, es stehe schlecht um die Kirche, da das Haupt derselben sich an Spiel, Musik, Jagd und Narrenpossen erfreut, statt weise an die Not seiner Herde zu denken und das Unglück derselben zu beweinen. Das Salz der Erde ist schal geworden, und nichts anderes bleibt übrig, als daß es hinausgeworfen und von den Menschen zertreten werde[1]."

Der Historiker Guicciardini, der Leo X. und Klemens VII. gedient hatte, schrieb nach seinen Erfahrungen an der Kurie die bitteren Worte: „Niemandem kann mehr als mir die Streberei, die Habsucht und die Ausschweifung der Priester mißfallen, sowohl weil jedes dieser Laster an sich hassenswert ist, als auch weil jedes und alle zusammen sich wenig ziemen für die, welche sich zu einem Gott geweihten Leben bekennen, und dazu, weil sie unter sich so entgegengesetzte Laster sind, daß sie sich nur in einem ganz absonderlichen Subjekt vereint finden können. Dennoch hat mich die Stellung, die ich bei mehreren Päpsten einnahm, gezwungen, meines eigenen Vorteils wegen, an ihrer Größe zu arbeiten. Wenn diese Rücksicht nicht gewesen wäre, so hätte ich Martin Luther wie mich selbst geliebt, nicht, um mich los zu machen von den Gesetzen, welche die christliche Religion nach allgemeiner Auffassung auferlegte, sondern um diese Bande von Verruchten in die gehörigen Schranken gewiesen zu sehen, so daß sie entweder ihre Laster oder ihre Macht aufgeben mußten[2]."

Nach dem Tode Leos X. schien es kurze Zeit, als ob auf einmal in Rom eine tiefgreifende, ernste Rückkehr zu früheren Zeiten herbeigeführt werden sollte. Nach einer langwierigen Wahl, bei der die Kardinäle die größte Mühe hatten sich zu einigen, wurde zum allgemeinen Erstaunen der in Spanien weilende ehrwürdige 63jährige Kardinal von Tortosa, Adrian von Utrecht, gewählt, an den wohl der kaiserliche Botschafter gedacht hatte, aber sonst niemand, da er dem römischen Milieu ganz und gar ferne stand. Er war in der trefflichen Genossenschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens in seiner niederländischen Heimat zu Zwolle und Deventer aufgewachsen und hatte deren Geist in sich aufgenommen. In Löwen hatte er lange als Professor der Theologie gewirkt und dort zweimal das Rektorat bekleidet. Von Kaiser Maximilian war ihm die Erziehung seines Enkels, des späteren Karls V., anvertraut worden, und diesem hatte er die tief religiöse Gesinnung eingeprägt, die dieser Kaiser nie verleugnete. Karl zeigte auch deutlich, welches Vertrauen er seinem früheren Erzieher bewahrte. Nachdem Adrian zum Bischof von Tortosa und zum Kardinal erhoben worden, wurde ihm nach dem Tode des Kardinals Ximenez die Regierung in Spanien als Statthalter Karls anvertraut. Das

[1] Pastor, Gesch. der Päpste IV, 1. S. 5 A. 2.
[2] Guicciardini, Ricordi 28 (Collez. di classici ital. vol. 31) p. 14.

große Erstaunen über den Ausfall der Papstwahl hatte darin seinen Grund, daß seit 1378 in Rom kein Nicht-Italiener mehr gewählt worden war. Wenn man von dieser Gewohnheit abging, so schien es, als ob man in Rom erkannt hätte, daß aus den eigenen Kreisen die Rettung nicht kommen könne.

Als der Gewählte, der sich Hadrian VI. nannte, von Spanien nach Rom kam, sah man auch bald, daß seine ganze Lebensauffassung in schroffstem Gegensatz stand zu der seines Vorgängers. Er lebte in der Bedürfnislosigkeit weiter, wie er es vorher gewohnt war, kannte als Beschäftigung nur Gebet und Obliegenheiten seines hohen Amtes. Die Römer kamen aus dem Erstaunen über den neuen Papst nicht heraus. Mit Verwunderung sahen sie, daß er täglich die Messe las, was man von den früheren Päpsten nicht mehr gewohnt war. Noch mehr als Befremden, Mißbehagen ergriff sie, als sie auch bemerkten, daß Hadrian für ihre üppige Kultur, die ihnen als etwas galt, was jeder bewundern müsse, gar kein besonderes Interesse hatte. Daß seine Einfachheit und Schlichtheit einem christlichen Ideal entsprach, dafür hatten sie kein Verständnis. Sie fühlten sich durch seine Einsilbigkeit abgestoßen. Sie erklärten ihn für einen Barbaren, als sie erfahren mußten, daß er in seiner Nüchternheit die Schöpfungen der antiken Kunst nur als Reste des Heidentums ansah. Entsetzt verbreitete man es weiter, daß er bei dem Anblick der einige Jahre vorher entdeckten Laokoongruppe, die man damals für das größte Kunstwerk hielt, trocken geäußert haben soll: „Es sind doch nur heidnische Götzenbilder.“ Bei ihm gab es für die Schüler Raffaels keine Beschäftigung, wozu freilich auch die große Geldknappheit drängte. Den Poeten und Humanisten blühte bei ihm nichts. Ihr frivoles Spielen mit heidnischer Götterwelt, ihr unsittlicher Lebenswandel war ihm zuwider. Nur der Historiker Giovio bekam ein Benefizium, weil er ein Geschichtsschreiber und kein Poet sei. So klagte oder höhnte man bald, daß aus dem Vatikan, der früher der Mittelpunkt des geistigen und künstlerischen Lebens war, ein Kloster geworden sei. Man spottete über die fremden Niederländer und Spanier, die den Papst umgaben. Bitterer Haß äußerte sich, als Hadrian daran gehen wollte, die verweltlichte Kurie zu reformieren.

In ernster Rede sagte der Papst den Kardinälen, daß die Juden, weil sie sich nicht hatten bessern wollen, von Gott schwer gestraft worden seien. In der Christenheit habe das Übel eine solche Höhe erreicht, daß, wie der hl. Bernhard sage, die mit Sünden Befleckten den Gestank der Laster nicht mehr wahrnähmen. In der ganzen Welt spreche man davon, daß es in Rom am schlimmsten stünde. Diesen Vorwürfen, die nicht viel anders waren als die Savonarolas, folgten strenge Gebote und Verbote. Auf das strengste wurde den Mitgliedern der Rota, des obersten

Gerichtshofes, untersagt, übermäßige Gebühren anzunehmen. Die Palastkardinäle mußten aus dem Vatikan ausziehen, in dem sie Wohnung genommen, und hatten ihre Bärte abzulegen. Ihrer Begleitung wurde das Waffentragen untersagt. Die Zahl der Beamten wurde eingeschränkt, die Pfründenhäufung verboten. Scharf schritt man gegen die öffentliche Unsicherheit ein. Überall wurde die strengste Sparsamkeit vorgeschrieben, da außerordentlich groß sich die durch Leo X. hervorgerufene Finanznot fühlbar machte, von dem ein Pasquill einst gesagt hatte: Leo X. habe drei Pontifikate aufgezehrt, den Schatz, den Julius II. angesammelt, die Einkünfte seiner eigenen Regierung und diejenigen seines Nachfolgers. Aber so berechtigt der Leo X. damit ausgesprochene Tadel war, den neuen Papst schalt man trotzdem einen Geizhals, da so viele nun nichts erhielten, die gewöhnt waren, vom Vatikan zu leben. Nichts Gutes wollte man bei Hadrian anerkennen, auch die Todesverachtung nicht, mit der der Papst in Rom blieb während der Pest, die den Kardinal Schiner mit vielen anderen hinraffte, und als alles floh.

Mit derselben rückhaltlosen Offenheit, die er den Kardinälen gegenüber gezeigt, ließ der Papst auch seinen Nuntius Chieregati auf dem Nürnberger Reichstag im Winter 1522/3 die Schuld Roms bekennen. Indem Chieregati die Ausführung der über Luther verhängten Reichsacht forderte, bekannte er auch, daß Gott diese Verfolgungen der Kirche auferlegt habe wegen der Sünden, besonders bei den Priestern und Prälaten. Die Hl. Schrift verkünde laut, daß die Sünden des Volkes in den Sünden der Geistlichen ihren Ursprung hätten. In der vom Papste aufgesetzten und den Reichsständen vorgelesenen Instruktion hieß es: „Wir wissen wohl, daß auch bei diesem Hl. Stuhl schon seit manchem Jahre viel Verabscheuungswertes vorgekommen ist, Mißbräuche in geistlichen Sachen, Übertretung der Gebote, ja, daß alles sich zum Ärgeren verkehrt hat. So ist es nicht zu verwundern, daß die Krankheit sich vom Haupte auf die Glieder, von den Päpsten auf die Prälaten verpflanzt hat. Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Wege des Rechtes abgewichen[1].“ Der Nuntius versprach im Namen des Papstes, daß zuerst der römische Hof, von dem ja alle diese Übel ihren Anfang genommen, gebessert werde; aber man könne nicht auf einen Schlag die vielen Mißbräuche beseitigen. Dieses in seiner offenen Ehrlichkeit abgegebene Eingeständnis zeigte nicht nur den Mut des Papstes, offen dem Übel ins Gesicht zu sehen, sondern auch, wie fest sein Vorsatz war, bessernd einzugreifen. Aber in Deutschland würdigte niemand den sittlichen Ernst des Papstes. Die Prälaten fühlten sich gekränkt und fürchteten, bei der beginnenden Kirchenreform von

[1] Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe III (Gotha 1901), S. 397.

ihren Einkünften zu verlieren. Die Führer der Neuerer, Luther und Melanchthon, die längst mit dem Papst gebrochen hatten und darüber sich klar waren, daß sie bei ihm eine Schonung nicht zu erwarten hätten, überschütteten den Papst mit gemeinstem Spott. In einem Pamphlet wurde er als Papstesel und Antichrist hingestellt; aus ihm, so hieß es, rede der Satan. Auch der gefeierte deutsche Humanistenfürst Erasmus, an den als seinen ehemaligen Lehrer der Papst sich wandte, damit er für die Sache der Kirche eintrete, antwortete mit kühler Ablehnung.

Verkannt, verleumdet und ohne etwas erreicht zu haben, starb der Papst schon am 14. September 1523. Erst die Geschichtschreiber der jüngsten Zeit sind seiner edlen, ernsten Persönlichkeit und seiner reinen, hohenpriesterlichen Gesinnung gerecht geworden. Auf dem Grabmonument, das ihm in der deutschen Nationalkirche S. Maria dell' Anima in Rom gesetzt ist, liest man die Worte: „O Schmerz, wie viel kommt es darauf an, auch bei dem Besten, in welchen Zeiten er seine Kraft und Tugend bewähren soll." Seine Zeit und seine Umgebung waren durchaus unempfänglich für seine Würde, seine Aufrichtigkeit und seine Ideale. Er war ein letzter Vertreter jener „simplicitas" und „puritas", die des Mittelalters größte Heilige als das Höchste erstrebt und verwirklicht hatten, die in den Kreisen, aus denen er hervorgegangen, ein Thomas von Kempen der Nachwelt als schönstes, geistiges Erbe eingeschärft hatte. In Rom, das stolz war auf seinen neuen geistigen und künstlerischen Schmuck, auf aristokratische Geistesformung und pathetischen Ausdruck künstlerischer Gedanken, die an alte römische Größe anknüpften, wo raffinierteste Sinnenlust Unschuld und Reinheit kaum noch achtete, war für Hadrian kein Feld der Tätigkeit, um so mehr, da er in dieser Zeit des empfindlichsten italienischen Nationalgefühles als Fremder, der sich mit Fremden umgab, empfunden wurde. Aus Italien selbst mußte die Besserung hervorgehen, und erst wenn hier Organe dafür sich gebildet hatten, konnte sie mit den gleichgesinnten Kreisen von außen in Verbindung treten. In Italien wußte man am besten, wie man das Land, das seine Größe in der Wiederherstellung antiker Herrlichkeit suchte, wieder mit den Idealen des Christentums versöhnen konnte, daß man hier bei den oberen Schichten Zugang zu den Herzen am ehesten fand, wenn man im feinen Gewande der neuen Bildung erschien und in der Verkörperung religiöser Ideen dem neuen Kunstgeschmack huldigte, der mittelalterlicher Art nicht mit dem sympathischen Sinn des Historikers, sondern mit dem eifersüchtigen Gefühl jugendlicher Überlegenheit gegenüberstand. Man sah schon rückwärts, aber dann über das Mittelalter und die Anfänge des Christentums hinweg in die antike, heidnische Kultur, in deren Bewunderung zu schwelgen als Kennzeichen neuer Bildung und italienischen Nationalismus erschien. Die

Triumphe, welche die neue Bewegung davongetragen, waren noch zu jung, als daß man auch ihnen gegenüber nach vorwärts sah, die Ewigkeitsmaßstäbe einer bis in die andere Welt sich erstrekkenden Kultur anlegte. In diesem Rausch wurde man erst nüchterner, als furchtbares Unglück über Rom einbrach.

Wie nahe die Römer dem schon waren, ahnten sie nicht, als sie die Wahl des Kardinals Giulio Medici zum Papste mit Jubel begrüßten. Das war wieder ein Papst nach ihrem Sinn, ein großer Herr, der die freigebigen Traditionen seiner Familie im Blute hatte, Literatur, Kunst und Musik schätzte, der schöne Vetter Leos X., durch ihn zum Kardinal erhoben. Der Pontifikat Leos X. mit seinen freudigen Erinnerungen würde unter ihm, so hoffte man, wieder auferstehen. Aber es kam anders. Der neue Papst, Klemens VII., widmete sich ganz der Politik. Er glaubte sich dort als Meister zu bewähren, aber sein Wankelmut, der mit Verschlagenheit und Doppelzüngigkeit gepaart war, seine Unschlüssigkeit, hinter der Furchtsamkeit stand, führte dazu, daß ihm niemand traute. Als er gegen den Kaiser Karl V. auftrat, mit dem er gegen die Protestanten hätte verbunden sein sollen, war seine Unentschlossenheit mit schuld, daß das Verderben im Sacco di Roma am 6. Mai 1527 hereinbrach. Zuchtlose spanische Soldaten und deutsche Landsknechte überfielen Rom und wüteten dort 8 Tage lang. Nachher kamen Pest und Hungersnot, die die Schrecken verlängerten. Es erschien die Plünderung Roms wie das furchtbare, oft vorausverkündete Strafgericht für alle Sünden, die sich in den letzten Jahrzehnten in Rom aufgehäuft hatten. Diejenigen Römer, die verschont geblieben waren, stoben nach allen Richtungen auseinander. Der Schrecken, den sie ausgestanden, hatte nun aber auch viele höheren Gedanken zugewendet. Mit denjenigen, die aus Rom damals forteilten, wurden auch einige der guten Keime über Italien verstreut, die unterdessen im Verborgenen sich entwickelt hatten und nun hervortreten sollten, um die mächtige Bewegung der katholischen Restauration einzuleiten.

Diese Restauration hatte sich mit der neuen Kulturbewegung abzufinden, deren Führung Italien zugefallen war. Der katholischen Kirche, die in den letzten Jahrhunderten, wenn auch nicht ohne mannigfache Widerstände, die Kulturbewegung aktiv bestimmt hatte, war wieder wie einst in den Zeiten der Antike und des beginnenden agrarischen Feudalismus eine mehr passive Rolle zugewiesen. Sie mußte sich zunächst damit begnügen, in der neuen Kulturbewegung das, was dem kirchlichen Glauben und der christlichen Sitte widersprach, abzuwehren und auch die neuen zeitlichen Bestrebungen den alten Idealen dienstbar zu machen.

Dazu fand sie am ehesten die Kunst bereit, die in der Hoch-Renaissance eben in dieser Zeit eine Hochblüte sondergleichen

erreicht hatte und Beweise genug gab, daß auch sie die alten christlichen Ideale in neuer Formsprache verherrlichen konnte, in der sie noch heute zu uns sprechen. Die Eindrücke, die Savonarola in Florenz hervorrief, hatten ihre Spuren auch bei den Künstlern hinterlassen.

Einer der ersten großen Führer der Hoch-Renaissance, Leonardo da Vinci, Künstler und Gelehrter zugleich, den man als einen der größten Entdecker auf dem Gebiete der malerischen Optik preist, malte in den Jahren 1496—98 im Refektorium von S. Maria delle Grazie zu Mailand sein Abendmahl, das bis in unsere Zeiten tief ergreifend wirkt durch die Vereinigung von künstlerischer Vollendung mit geistiger Verklärung und echt religiöser Empfindung. Hier war der neu gepflegte Realismus in den scharf individualisierten Apostelfiguren mit ihrem auf das feinste berechneten Händespiel und der meisterhaft dramatischen Gruppenbildung zu der Wiedergabe eines Momentes verwendet worden, wobei genialste Gestaltungskraft wie aufrichtiger Glaube hell aufleuchten. Der Eindruck des Heilandswortes: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, einer aus euch wird mich verraten," die Bestürzung der Apostel, der Kontrast zu der in sanfter Duldermiene vergebenden Figur des Heilandes wird in einer Weise dargestellt, die nicht nur den höchsten Triumph eines Künstlers bildet, sondern auch das Empfinden eines tief Gläubigen widerspiegelt, der weiß, daß seine Umwelt die Verzeihung des göttlichen Heilands mehr als eine andere notwendig hatte und nicht ohne Frucht den Predigten Savonarolas gelauscht hatte.

Der Einfluß Savonarolas läßt sich besonders bei zwei Florentiner Malern feststellen. Wir sehen ihn deutlich in den letzten Bildern Sandro Botticellis. Auf seinem Bilde in den Uffizien von Florenz, das die Anbetung der hl. Drei Könige darstellt, erblicken wir einen Predigermönch, der einen an ihn gelehnten jungen Mann in hinreißender Geste auf das Jesukind hinweist. Wohl mit Recht glaubt man in dem Dominikaner den Bruder Girolamo und in dem jungen Mann Lorenzo de' Medici zu erkennen. Der Künstler wollte damit seinen innersten Herzenswunsch offenbaren, der auf ein Zusammenwirken zwischen Lorenzo und Savonarola ausging. Ein anderes Gemälde desselben Meisters in der Londoner Gemäldegalerie, die heilige Familie darstellend, weist mit der Jahreszahl 1500 in seiner griechischen Inschrift auf die Loslassung des Teufels seit der Hinrichtung Savonarolas.

Der zweite Florentiner, den Savonarola tief erschütterte und umwandelte, war Fra Bartolommeo. Wie er bei dem tragischen Ende des Predigers von S. Marco gelobt, war er 1500 in den Dominikanerorden eingetreten und verbrachte den Rest seines nicht mehr langen, aber schaffenseifrigen Lebens größtenteils in S. Marco, wo er die Tradition des Fra Angelico erneuerte, seine

Kunst durch neue Anregungen von verschiedenen Seiten weiterführend. Die Beweinung des toten Heilands im Pitti zu Florenz zeigt, wie er als Malermönch Seelenreinheit und Schönheitsgefühl zu vereinen vermochte.

Rom selbst sollte damals Werke höchster religiöser Kunst sehen, seitdem es mit der Berufung Raffaels 1508 zum Mittelpunkt der Renaissancekunst geworden war, die dort ihren blendenden Glanz erstrahlen ließ. Von seiner lieblichen umbrischen Heimat hatte Raffael die von seinem Lehrer Perugino entwickelten künstlerischen Anlagen zum Ausdruck harmonischer, milder Stimmung mitgebracht. In seinen zahlreichen Meisterwerken gab er der kirchlichen Kunst Anregungen, die lange in der Barockkunst nachwirkten, aber auch jetzt noch den Reiz ihrer frommen Harmonie nicht eingebüßt haben. Wie viele bewundern unter uns noch seine zahlreichen Madonnenbilder, von denen die Sixtina mit ihrer überirdischen Gedankentiefe wie vor 400 Jahren kein Ende des Preisens findet und vielleicht mehr als viele in strengen Formen gehaltene theoretische Kulturbilder fromme Andacht weithin geweckt hat. Die Höhe, zu der er sich über die verweltlichten Altarbilder der vorhergehenden Zeit erhob, zeigt am deutlichsten sein wundervoll komponiertes letztes Bild der Verklärung Christi, das ihm an seiner Bahre aufgestellt wurde.

Raffael hat dann noch in den Zimmern des Vatikans durch seine Frescogemälde den Päpsten ihre hohe, von Gott geschützte Mission und die in dem Glauben der Kirche gipfelnde Menschheitskultur vor Augen geführt. Die größte Anziehung haben immer die Fresken der Camera della Segnatura ausgeübt, in denen er die geistige Kultur in Poesie, Jurisprudenz, Philosophie und Theologie versinnbildete, der von Plato und Aristoteles geführten Gruppe der Vertreter der freien Künste das höchste Glaubensgeheimnis in der „Disputa“ gegenüberstellte, zu dessen Preis sich die großen Kirchenlehrer des christlichen Altertums mit denen des Mittelalters versammeln, neben Thomas und Bonaventura auch ein Dante, Fra Angelico und, wenn man recht deutet, Savonarola, freilich alles nur Italiener. Das Nebeneinander der beiden Fresken, der Schule von Athen und der Disputa, zeigt uns, wie der Künstler darauf ausging, die Vereinigung des natürlichen Wissens mit dem übernatürlich aus der Offenbarung geschöpften Glauben darzustellen. Er vertritt damit jene glückliche harmonische Vereinigung, wie sie von der christlichen Tradition stets festgehalten worden ist.

Auf anderen Wegen strebte nach religiöser Verinnerlichung in packendem Ringen mit sich selbst der geniale Michelangelo Buonarotti. Schon die seiner Frühzeit angehörige Pietà, jetzt in S. Peter aufgestellt, zeigt, so wenig auch der Bildhauer von der Tradition übernimmt, in klassischer Form wahre, innere Religiosität. In seinen großen Meisterwerken erkennen wir sein Ringen

mit titanenhaften Vorstellungen, denen er im Gegensatz zum überheblichen Selbstbewußtsein der Renaissance tiefste religiöse Stimmung unterlegen will. Nicht mit Unrecht hat man ihn deshalb als Vater des Barocks bezeichnet. Diese tief empfundene Stimmung in ihrer einzigartigen Verbindung mit grandioser Formgestaltung ergreift uns sowohl in den gewaltigen Malereien der Sixtina wie vor allem in seinen andern plastischen Werken. An dem Moses in S. Pietro in Vincoli, der symbolischen Verkörperung des Kraftpapstes Julius II., sehen wir die religiöse Durchdringung des Motivs der Terribilità, des Übermenschen, der im Gegensatz zu dem Reiterdenkmal des Colleoni zu Venedig den gewaltigen Gesetzgeber des auserwählten Volkes und zornigen Verkünder göttlichen Willens versinnbildet.

Noch mehr zeigt Michelangelo ein Überleiten in das Barock durch das, was er, der eminent vielseitige Künstler, auf dem Gebiet der Baukunst geleistet hat, wo er der Entwicklung zu freierer malerischer Auffassung die Wege bereitete. Durch die Kuppel von St. Peter hat der alternde Meister dem von Bramante 1506 begonnenen Neubau der Papstkirche die schönste Bekrönung gegeben, der Steinmasse die beschwingte Seele eingehaucht.

Wer konnte nach solchen Kunstwerken bestreiten, daß auch die neue Kunst Großartiges zur Verherrlichung christlicher Ideale zu wirken vermochte? Mußten nicht nach den Vorbildern solcher Meister Künstler bereit sein, dem Rufe zur Erneuerung der Kirche zu folgen, der sich immer deutlicher vernehmen ließ? Wer wollte es wagen, sie zurückzuweisen und die Forderung zu stellen, daß man auf die Bahnen des Mittelalters zurückkehren müßte? Das ganze Abendland begann doch jetzt seine ästhetischen Vorbilder in Italien zu sehen.

Nicht nur auf dem Gebiete der Kunst schwebte Italien als Muster vor. Die verstandesmäßige Ausbildung der Buchführung im Handelsverkehr hatte den Italienern auf dem wirtschaftlichen Gebiet einen weiten Vorsprung gegeben, den man in den anderen Ländern schnell einzuholen suchte, indem man die Unternehmungslust der italienischen Handelsherrn nachzuahmen und ihre Rechenkünste sich anzueignen strebte.

Schon im 14. Jahrhundert hatten die großen Florentiner Handelskompagnien der Bardi und Peruzzi zeitweise fast die gesamte Finanzverwaltung Englands beherrscht. Am Ende des 15. Jahrhunderts waren die Medici die Führenden in den Finanzen Englands, Frankreichs und Neapels, besonders aber in der päpstlichen Finanzverwaltung. Dann kam aber ein Deutscher als Schüler der Italiener auf. Am Anfang des 16. Jahrhunderts wurde der große Augsburger Handelsherr Jakob Fugger der Reiche der erste finanzielle Helfer sowohl für die Kurie im Norden und Osten Europas als bei den großen Finanzgeschäften der Habsburger.

Die Entfaltung des kapitalistischen Geistes ging im wesentlichen auf dieselben Antriebe zurück, die dem Humanismus und der Renaissance maßgebend waren. Der italienische Handelsherr wollte im wirtschaftlichen Leben die Kraft seiner Persönlichkeit in kluger und gleichzeitig kühler Berechnung, in kühnem Wagen und emsigem Schaffen zur Geltung bringen. Die rationale Methode, wie sie ähnlich für die Staatsverwaltung, die Diplomatie und die Kriegskunst ausgedacht war, brachte jetzt den ökonomischen Rationalismus hervor, und die Italiener waren darin die Lehrmeister.

Jakob Fugger hatte besonders in Venedig die Methoden der italienischen Handelsherren, vor allem die doppelte Buchführung, kennen gelernt und entwickelte das Gelernte in seiner Vaterstadt großartig weiter. Er nahm sich die reich gewordenen Italiener aber auch zum Vorbild in ihrem Interesse für Büchersammlungen und Kunstwerke. Damit wußte er seine kirchliche Gesinnung wohl zu vereinen. In seiner 1510 begonnenen und 1518 eingeweihten Grabkapelle zu St. Anna in Augsburg ließ er als einer der ersten in Deutschland die Kunst der Renaissance leuchten. Die St. Annakapelle ist das erste reine Renaissance-Bauwerk in Deutschland.

Noch schneller hatte sich der Humanismus mit seinen wissenschaftlichen Errungenschaften und methodischen Fortschritten allenthalben verbreitet. Die neue Pflege der Altertumswissenschaft, der lateinischen Klassizität im besonderen, mit den danach eingerichteten Erziehungsanstalten für die Söhne der gebildeten Stände, die Verfeinerung der philologischen Kritik wurden allenthalben mit Begeisterung und Hingebung nachgeahmt. Welche Fortschritte die Philologie in der Edition und Textkritik erzielt hatte, zeigte der über alle Maßen gepriesene „König der Humanisten", Desiderius Erasmus, mit seinen zahlreichen Klassiker- und Kirchenväter-Ausgaben, dem der erste Druck des griechischen Textes des Neuen Testamentes zu verdanken war und der durch seinen geistvollen und eleganten lateinischen Stil den klassischen Geist den weitesten Kreisen übermittelt hatte wie keiner vor ihm. So wenig auch sein kirchlicher Standpunkt faßbar war, so sehr auch seine Schüler mit ihm durch die Geringschätzung des Mittelalters und eine mehr oder minder einseitige Begeisterung für das klassische Altertum ihr Gesichtsfeld einengten, es konnte doch nicht bestritten werden, daß in diesem Kreise wissenschaftliche Fortschritte erreicht wurden, die man nicht ungestraft leugnen durfte, und daß ein Sehnen vorhanden war, die „bonae literae" in den Dienst des Christentums zu stellen.

Es gebrach auch keineswegs an solchen, welche die neuen Bildungsformen und Ziele mit dem Christentum und der katholischen Kirchenlehre zu vereinen wußten. Wie weit sie auch im Norden anzutreffen waren, bewiesen die Ermländer Johann Dantiscus und Stanislaus Hosius mit dem Frauenburger Domherrn Nikolaus

Copernicus, dem großen Astronomen, der gelehrte Londoner Dekan Johann Colet mit seinem Landsmann, dem charakterfesten Thomas Morus und der in den Niederlanden lebende treffliche Spanier Juan Luis Vives. Die neuen bewährten Methoden der humanistischen Pädagogen in Verbindung mit den alten Grundsätzen christlicher Erziehungslehre verbreiteten schon frühe weithin die sechs Bücher der Erziehung des Mapheus Vegius, der 1458 in Rom als Augustiner Chorherr gestorben war.

Daß auch die feinen Gesellschaftsformen und die Rolle, die darin der Frau zugewiesen werden konnte, fähig waren, in der neuen Schicht der Gebildeten zu reiner, einwandfreier Ausbildung zu gelangen, zeigte der Dichter und Diplomat Baldassare Castiglione, der geistvolle Freund Raffaels, in seinem berühmten „Buch vom vollendeten Hofmann", das er zwischen 1508 und 1515 verfaßte. Er entfaltete darin den geistigen Zauber eines feinen Salons, in dem die Frau durch ihre Anmut, ihren ästhetischen Geschmack und ihre feine Bildung glänzen sollte, ohne daneben die Verwaltung des Hauswesens zu vernachlässigen. Solche Frauenideale waren wohl auch schon verwirklicht. Man konnte es sehen an Italiens größter Dichterin Vittoria Colonna, der Freundin jener Männer, in deren Kreise die Idee der katholischen Restauration heranreifte.

Es ist wohl bemerkenswert, daß die Reformgedanken in Italien praktische Bedeutung erst in jenen kleinen Kreisen der Oratorien erhielten, als deren Patron der von den Humanisten besonders verehrte Kirchenvater Hieronymus ausersehen wurde. Bei ihnen waren nicht am wenigsten Männer der neuen Bildungsformen anzutreffen. Wir begegnen in ihnen dem Meister des lateinischen Stils Jacopo Sadoleto, dem Sekretär der Briefe unter Leo X., dem hochgebildeten venezianischen Staatsmann Casparo Contarini und jenem an der Seite der Päpste wirkenden Gian Matteo Giberti, der nach dem Sacco di Roma in Verona das Muster eines Bischofs abgab.

Aber das waren doch in Italien zunächst nur vereinzelte Kreise. Eine allgemeine harmonische, alle Schichten verbindende Kulturbewegung, die durchglüht gewesen wäre von alten kirchlichen Idealen, war nicht vorhanden. Dafür war die neue Form der Bildung und Kunst zu einseitig auf ästhetischen und geistigen Genuß und zu aristokratisch auf die Bildung der oberen intellektuellen Schicht eingestellt. Von einer bewußten, freudigen Anknüpfung an die Ideale, die im Norden gepflegt worden waren, wollten die breiten Kreise noch nicht viel wissen. In stolzer Überhebung pflegte man eher die Distanz, in der man sich gegenüber der mittelalterlichen Tradition fühlte. Bei nur zu vielen überwog noch ferner die kritisch abfällige Einstellung, die Niccolo Macchiavelli gegenüber der Kulturkraft des Christentums eingenommen hatte.

Es fehlte darum auch noch weithin an der Vereinigung zwischen äußeren Taten und innerem Empfinden, alten Idealen und neuen Fortschritten, an der Erkenntnis, daß das viel zu sehr geschmähte Mittelalter zuerst dem Abendland die Führung der Weltkultur gesichert hatte, und daß auf diesen Bahnen ein harmonischer Fortschritt ohne Kulturbruch in freudigem Zusammenarbeiten mit gottbegeisterten Gliedern des Welt- und Ordensklerus als Trägern alter bewährter Ideale herbeigeführt werden müsse. All das finden wir in fast reibungsloser, natürlicher Vereinigung schon am Beginn des 16. Jahrhunderts auf der Pyrenäen-Halbinsel, und deshalb fiel Spanien die Führung der abendländischen Kultur zunächst zu. Unsere Blicke müssen wir darum zuletzt noch der bisher aus den Augen gelassenen Pyrenäen-Halbinsel zuwenden, wo die mittelalterliche Kultur nicht ihren Verfall, sondern ihre glänzende Fortführung zeigte.

§ 4. Spaniens Aufstieg und katholische Restauration.

Die beiden Nationen der Pyrenäen-Halbinsel, denen das ganze Abendland unter Führung der Päpste während der Zeit der Kreuzzüge seine Hilfe geliehen hatte, um das Joch der Muhammedaner abzuschütteln, hatten am Ende des Mittelalters endlich das Ziel ihrer jahrhundertelangen Bestrebungen erreicht. Nun war auch die Zeit gekommen, da sie dem Abendland ihre Dankesschuld abtragen konnten. Sie taten es, indem sie, ihre Lage an dem Meere der Zukunft ausnützend, die Eroberung der Weltmeere begannen und damit dem Islam endgültig die Führung der Weltkultur entrissen.

Voran ging Portugal in den Tagen Heinrichs des Seefahrers (1394—1460), der mit den Idealen der Kreuzfahrer den Forschungseifer und die wissenschaftlichen Interessen des Weltentdeckers vereinte und als Großmeister der an Stelle des Templerordens geschaffenen Christus-Miliz die Westküste Afrikas bis Senegambien entdeckte. Ihm folgte im Auftrage des portugiesischen Königs João II. der Forschungsreisende João Jeres de Covilhao. Nach dem Reiche des Priesterkönigs Johannes wollte er suchen: ein Problem, das so viele Köpfe und Herzen im Mittelalter beschäftigte, wenn sie an die Ausbreitung der christlichen Religion dachten. Am 1. Mai 1487 von Lissabon absegelnd, konnte er, dank seiner Sprachkenntnisse, durch das Rote Meer nach Vorder-Indien gelangen. Mit seinem Reisebericht gab er den Anstoß zu der Fahrt des Vasco da Gama um Afrika herum nach Indien (1498). Damit war dem Abendland der Seeweg zu den viel

begehrten östlichen Gewürzländern gebahnt, den zu Lande die Bekenner des Islams versperrt hatten. Die Weltherrschaft der Araber war aus den Angeln gehoben.

Cabral entdeckte 1500 auch noch die brasilianische Küste, deren Wert nachfolgende Fahrten erkennen ließen.

Portugal wurde damit zum ersten Seestaat des Abendlandes und erlebte seine Blüteperiode unter Emmanuel dem Großen (1495—1521). Lissabon wurde der Einfuhrplatz der orientalischen Spezereien und verdrängte Venedig. Die Universität Coimbra war eine der ersten Hochschulen des Abendlandes. Der König offenbarte den Glanz seiner Herrschaft durch prächtige Bauten, bei denen mit dem spät-gotischen Stil die von Andrea Sansovino übertragene Renaissance, maurische Elemente und auch schon indische Kunst vermischt waren. Der Hauptmeister in dieser Vereinigung ist João de Castilho, dessen Werk wir in dem Kloster Nossa Senhora in Belem bewundern. Dieses Kloster der Hieronymiter wurde errichtet zum Dank für die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien und als Begräbnisstätte der königlichen Familie. Der von dem spanischen Kammerherrn Ferdinand Pecha 1373 gegründete Hieronymiter-Orden lebte nach der Augustiner-Regel und erfreute sich damals auf der Pyrenäen-Halbinsel besonderer Beliebtheit.

Den Jubelgesang über die Entdeckungen Portugals stimmte der in Lissabon 1524 geborene Luis de Camoës an mit seinen Lusiaden. Der portugiesische Dichter ist ein Zeitgenosse des Torquato Tasso, aber nicht nur ein Dichter wie dieser, sondern auch ein Glaubenskämpfer, der in einem Seegefecht bei Ceuta sein rechtes Auge verloren hatte und sein Heldengedicht vollendete inmitten von Kämpfen in den indischen Gewässern und auf gefahrvollen Reisen, die ihn bis nach Macao in China führten, wo er den Spuren des Apostels Indiens und Japans, des hl. Franz Xaver, folgte. Camoës dichtete nach Renaissance-Vorbildern, und einen breiten Raum nimmt bei ihm die vergilianische Göttermaschinerie ein. Das ist aber alles nur poetische Fiktion. Der Sinn des Verfassers ist patriotisch-heroisch-katholisch. Er will den Ruhm katholischer Welteroberung durch Portugal künden.

Solche Gedanken lagen nicht minder nahe in Spanien, als Columbus eine neue Welt entdeckte, deren Geheimnis noch gar nicht gelüftet war. Der Weltentdecker ging, wie wir jetzt wissen, ganz von mittelalterlichen Anschauungen aus, als er den Plan faßte, durch eine Fahrt nach Westen an die Ostküste Asiens zu gelangen. Er meinte bis zu seinem Tode, nichts anderes als das erreicht zu haben. Als er sich nach der vorläufigen Verabschiedung seines Planes durch die königliche spanische Kommission in dem Kloster La Rabida in Andalusien intensiver mit kosmographischen Studien unter Leitung des P. Antonio de Marchena

befaßte, studierte er die „Imago mundi“ des Pierre d'Ailly, so wie er auch den Reisebericht des Marco Polo fleißig durchforschte, um sich über Indiens Schätze, seine Gewürze, Stoffe und Luxusartikel zu unterrichten. In seinen späteren Jahren 1500—1502 beschäftigte ihn der Gedanke der Eroberung des Heiligen Landes, wozu ihn das von seinem intimen Freund, dem Kartäuser Gaspar Gorricio, zusammengestellte Prophetenbuch anregte.

Wir brauchen Columbus nicht deshalb herabzusetzen, weil er seine Anregungen nicht von einem Renaissancegelehrten (Toscanelli) erhalten hat, sondern aus dem Mittelalter, dessen Konto dadurch allerdings beträchtlich erhöht wird. Schließlich bleibt er doch immer derjenige, der in der Überzeugung von der Kugelgestalt der Erde die so folgenreiche, abenteuerliche Tat der Segelung über den Atlantischen Ozean zuerst gewagt hat dank der irrigen Voraussetzung, daß die Entfernung zwischen Europa und dem Lande im Westen viel kürzer wäre, als die Wirklichkeit nachher zeigte. Mag man auch seinen Ruhmestitel als Entdecker Amerikas bemängeln, er ist doch der Entdecker des Kulturmeeres, das an die Stelle des Mittelmeeres treten sollte. Das Abendland baute seitdem seine Fassade um. Statt nach dem Süden schaute es nunmehr nach dem Westen, von wo die Weisungen der Zukunft kamen. Columbus selbst zeigt aber zugleich, wie man damals in Spanien sich noch in mittelalterlichen Ideen bewegte, die man nicht verächtlich beiseite schob, sondern weiter pflegte, um sie mit den neuen, aus Italien herüberkommenden Ideen zu verbinden und dadurch die Führung in der katholischen Kulturwelt und weit darüber hinaus zu erhalten. Für Spanien war der materielle Gewinn, den es anfangs in den neu entdeckten Ländern machte, nicht so groß wie derjenige, welchen Portugal Indiens Gewürzländern entnahm. Aber dafür wurde der Tatendrang der Spanier durch die neuen Eroberungen außerordentlich angeregt. Dazu kam wichtiger neuer Ländergewinn in Europa.

Für die kulturelle Entwicklung Spaniens wurde es im besonderen von hoher Bedeutung, daß es im Abendlande Gebiete gewann, die damals an der Spitze der wirtschaftlichen und geistigen Entwicklung standen. Es beherrschte das westliche Becken des mittelländischen Meeres und sprach das Machtwort in Italien, nachdem der Großkapitän Gonsalvo de Cordova 1504 das Königreich Neapel erobert hatte und dazu die Herrschaft über Mailand gekommen war. Aber auch im Norden hatte Spanien Fuß gefaßt durch die burgundische Erbschaft. Die Thronerbin der katholischen Majestäten Ferdinand und Isabella wurde mit dem Erzherzog Philipp von Burgund, dem Sohn Kaiser Maximilians und der Erbin Karls des Kühnen, Maria von Burgund, vermählt, und so konnte der aus dieser Ehe entsprossene Karl I. (als deutscher Kaiser nachher Karl V.) als Erbe der reichen und blühenden

burgundischen Lande, nach dem Tode seines Großvaters Ferdinand, 1516 die Herrschaft über die Niederlande mit der in Spanien vereinen.

Im Innern war die Jahrhunderte hindurch dauernde Spaltung endlich beseitigt worden durch die Vereinigung der Reiche von Castilien und Aragonien, die mit der Vermählung Isabellas von Castilien und Ferdinands von Aragonien vollzogen wurde. Darauf war 1492 das letzte Bollwerk der Mauren in Granada zu Falle gebracht worden. Nachdem die Einigung der Christen und die völlige Beseitigung der Maurenherrschaft so lange hatte warten lassen, suchte man nun in der Vereinheitlichung des Reiches das Äußerste zu erreichen. In dem Absolutismus der Staatsgewalt gipfelte die innere spanische Politik. Mit der staatlichen Einheit sollte auch die religiöse Einheit für immer gesichert werden. In dem Jahre 1492 wurde das Edikt verkündet, das die Juden aus dem Lande verwies. Die Muhammedaner zwang man durch einen Erlaß von 1502, auszuwandern oder Christen zu werden. Schon 1480 wurde die Inquisition neu geordnet durch eine Bulle, welche die katholischen Majestäten von Sixtus IV. erbaten. Der Papst ernannte die Inquisitoren, aber die Herrscher reichten ihm eine Liste von Kandidaten ein. Der Inquisition übertrug man im Einklang mit der allgemeinen Volksstimmung die Wacht über die Einheit und Reinheit des Glaubens. Das einheitliche Organisationsstreben trat dann noch besonders in der militärischen Einteilung hervor, mit der Spanien das Muster für die Armeen der Neuzeit abgab. Daran erinnert schon die von dem spanischen Worte Infante gebildete Bezeichnung Infanterie. Die Grundeinheit des Fußvolkes bildete das Bataillon (Tercio), das in 12, 13 oder 15 Compañias eingeteilt war. An der Spitze der Kompagnie stand der Hauptmann (capitan).

Die so organisierten Kräfte verbanden sich auch zu nationaler Kraftentfaltung bei dem Arbeiten für geistige und künstlerische Ziele, wobei sich die mittelalterlichen Traditionen aus den Zeiten der Kreuzzüge ohne große Gegensätze mit den neuen Bestrebungen der Renaissance vereinten. Irdisches Wagen und Streiten ging ernstem, religiösem Idealismus und kirchlicher Begeisterung nebenher. Kirche und Kultur standen sich nicht zwiespältig gegenüber. Das nationale geistige Streben nährte eine Vereinigung von Realismus und Idealismus, die zu einer goldenen Zeit der Literatur und Kunst führte, als die Höhe der politischen Macht schon überschritten war.

In der spanischen Kirche waren aber auch nicht schwere Schäden in jenem Übermaße vorhanden, das in den andern Ländern, besonders in Deutschland, so viele zur Verachtung der Kirche und zur Abwendung von ihr geführt hatte. Wohl war im 15. Jahrhundert noch die religiöse Unwissenheit des Volkes vielleicht größer als nördlich der Pyrenäen. Jedenfalls tat man

damals noch zu ihrer Abstellung nicht so viel als in Deutschland. Auch waren zu der Zeit die Bischöfe noch meist mächtige, feudale Herren, die mit dem Panzer unter den bischöflichen Gewändern an der Spitze ihrer Vasallen ins Feld zogen, und es fehlte auch nicht an Benefizienjägern und geistlichen Genießern aller Art. Aber es äußerte sich doch dagegen immer lebhafter der Widerspruch, und zwar nicht allein in satirischen Schriften, die nur verletzen und die Achtung vor dem Klerus untergraben mußten, sondern mehr in positiven Beispielen, die zeigten, daß eine Besserung möglich war und wie sie herbeigeführt werden konnte.

Der hl. Johannes a S. Facundo, von Sahagun, wo er 1419 geboren wurde, verzichtete auf ein Benefizium, das ihm sein Vater besorgt hatte, weil die Arbeit dafür ein Administrator leistete. Später begnügte er sich mehrere Jahre mit einer kleinen Kaplanei in der Universitätsstadt Salamanca, wo er als Prediger ausgezeichnet wirkte, besonders durch sein Auftreten gegen die Unsitte des Zweikampfes, die viele Opfer forderte. Im Alter von 44 Jahren trat er in das Kloster der Augustiner-Eremiten in Salamanca ein. Daraus machte er ein Musterkloster, das neben anderen tüchtigen Männern im 15. und 16. Jahrhundert der spanischen Kirche 8 Bischöfe und 2 Heilige schenkte. Hier starb er eines gottseligen Todes 1479.

Die Kraft, die noch in den alten spanischen Klöstern lag, erkannten die katholischen Majestäten, wie Ferdinand und Isabella benannt wurden. Als sie 1482 vom Papste das Recht der Supplicatio erhalten hatten, benützten sie das, um ein Designationsrecht bei der Besetzung der Bischofsstühle auszuüben. Da die Regierung auch sonst darauf ausging, die Macht des feudalen Adels zu brechen, der so viel zur inneren Anarchie beigetragen hatte, wollte sie nicht mehr feudale Familien mit Bischofsstühlen versorgen. Dabei dachte die fromme Königin Isabella aber auch an die kirchlichen Interessen, indem sie heiligmäßige Mönche und Einsiedler auf die Bischofsstühle zu bringen suchte und weniger Wert auf hohe Abkunft als auf Frömmigkeit legte. Isabella folgte darin dem Rate ihres Beichtvaters Ximenez de Cisneros, dem hauptsächlich die Anregung zur katholischen Erneuerung Spaniens zu verdanken war.

Ximenez, der Sohn eines königlichen Einnehmers, war zuerst im Weltklerus emporgekommen und hatte das Bistum Siguenza verwaltet. Mit 48 Jahren hatte er seine Stelle niedergelegt und war in das neu gegründete Franziskanerkloster San Juan de los Reyes zu Toledo eingetreten. Nachdem er zuerst in seinem Orden die strengste Observanz eingeführt hatte, war er nach dem Wunsche Isabellas 1495 auf den Primatialstuhl Castiliens in Toledo erhoben worden. Unter seinen kostbaren Gewändern als Erzbischof trug er nicht mehr den Panzer, sondern die grobe

Ordenskutte. Auch als Primas lebte er wie ein Ordensmann. Nun konnte er wirksam für die Reform des Klerus eintreten, obwohl er nach dem Tode Isabellas (1504), zum Kardinal erhoben, stark auch in politischen Angelegenheiten beansprucht wurde. Als Ferdinand 1516 starb, regierte er kurze Zeit während der Unmündigkeit von dessen Enkel Karl als Reichsverweser in Castilien. Ernstlich war er bestrebt, die Reformdekrete der 5. Lateransynode durchzuführen, wollte aber den Ablaß für die Peterskirche, den Leo X. ausgeschrieben hatte, nicht verkünden lassen, da dies die kirchliche Disziplin verwirre. Sein Grab fand der mit 82 Jahren 1517 verstorbene Kardinal in der Universitätskirche von Alcalá de Henares. Wie er die geistigen Bedürfnisse seiner Zeit verstand, zeigte er durch die Gründung der Universität in Alcalá, dem alten Complutum, mit 42 Lehrstühlen für die alten Sprachen, Rhetorik, Philosophie, Theologie und mathematische Wissenschaft. Er stellte ihr das Programm, das weltliche wie das geistliche Altertum zu pflegen, was man als die Formel für die christliche Renaissance hinstellen konnte. Auf seinen Befehl kam die erste jener „Polyglotte" genannten Bibelausgaben zustande, die neben dem Urtext auch Übersetzungen enthielten. Sie ist bekannt unter dem Namen der Complutenser Polyglotte.

Ein Zeitgenosse des Ximenez war der Hieronymiter Fernando de Talavera, der, um 1428 geboren, ebenfalls dem Hofe nahestand als Beichtvater der Königin Isabella und auf ihr Betreiben, nachdem er einige Jahre dem Bistum Avila vorgestanden, Erzbischof des eben eroberten Granada wurde. Mit tiefem Ernste erfaßte er seine Aufgaben als Seelenhirt. In Granada widmete er sich besonders der Bekehrung der Mauren, lernte zu dem Zweck arabisch und hielt, anders als Ximenez, seine Geistlichen dazu an, den Mauren mit Milde entgegenzukommen. Dadurch gelang es ihm, einen Aufstand niederzuhalten, der gegen Ximenez ausgebrochen war. Dieser vergalt es dem Talavera, indem er ihn vor der Inquisition zu retten wußte.

Die Inquisition setzte mit ihrem scharfen Mißtrauen auch dem um 1500 geborenen seligen Juan d' Avila zu. Sie nahm ihn in Untersuchungshaft, da ihm vorgeworfen wurde, daß er in seinen Predigten die Gefahren des Reichtums übertreibe und den Reichen den Eingang in den Himmel verschließen wolle. Als er, unschuldig erklärt, die Kanzel wieder besteigen konnte, wurde er mit begeistertem Beifallruf und Trompetenschall empfangen. Er begann seine Rede, indem er die Zuhörer bat, für seine Verleumder zu beten. Auf seinen vielen Missionsreisen verdiente er sich den ehrenden Beinamen eines Apostels Andalusiens. Durch hinreißende Predigten, Lehren im Beichtstuhl als Seelenführer, asketische Schriften und Briefe übte er eine weit und tief greifende

Wirksamkeit aus, die sich besonders in seinen geistlichen Kindern zeigte. Zu ihnen gehören die Sterne des religiösen Lebens: Ludwig von Granada, sein Biograph, der heilige Johann von Gott, die heilige Theresia, der heilige Franz von Borja.

Der seit 1523 in den Dominikanerorden getretene Ludwig von Granada, ein Sohn armer Eltern, glänzte noch mehr als Prediger und Schriftsteller. Seine vielfach übersetzten Werke werden als klassisch angesehen. Franz von Sales bezeichnete ihn als Fürsten der geistlichen Schriftsteller. Die Perle seiner Schriften ist betitelt: „Die Lenkerin der Sünder." Fast ebenso gerühmt ist sein „Gedenkbuch des christlichen Lebens", eine Anleitung zur christlichen Vollkommenheit. Nicht unerwähnt möge dabei bleiben, daß er sich, außer durch seine natürlichen Anlagen, durch das Studium des Cicero zum großen Redner ausbildete, während ihn die Lektüre der Heiligen Schrift und der Väter zum großen Asketen vorbereitete.

Von einer anderen Seite zeigte sich Johann von Gott. Er wurde zu einem Apostel der christlichen Karitas, indem er 1540 mit der Begründung eines kleinen Krankenhauses zu Granada den Grundstein zum Orden der Barmherzigen Brüder legte, der heute allenthalben Musteranstalten methodischer Spitalpflege unterhält.

Neben ihm glänzt der fromme, mit dem Namen des „Almosengebers" ausgezeichnete Thomas von Villanova. Sein väterliches Haus verschenkte er als Spital für hilfsbedürftige Frauen. Nachdem er eine Zeitlang in Salamanca studiert hatte, trat er bei den Augustiner-Eremiten ein, von denen er nachher als Vorgesetzter die ersten Mitglieder nach Mexiko entsandte. König Karl ernannte den hinreißenden Prediger zu seinem Hofprediger und im Jahre 1544 zum Erzbischof von Salamanca. Hier lebte er aber weiter als entbehrungsfreudiger Ordensmann und gab von den reichen Einkünften seines Erzbistums alles her für fromme Zwecke: für den Loskauf christlicher Gefangener, für unbemittelte Studierende, deren Unterhalt drei von ihm gestiftete Kollegien sichern sollten, und für Not aller Art. Die Verantwortung eines Bischofs faßte er außerordentlich hoch auf, indem er den schönen Grundsatz befolgte, daß ein Bischof aufzuhören habe, sein eigener Herr zu sein, und nur Diener seiner Diözesanen sein müsse. Vor seinem Tode hatte er alles fortgegeben bis auf sein ärmliches Bett, das er auch noch verschenkte unter der Bedingung, es bis zu seinem Tode leihweise behalten zu dürfen. So verschied er in völliger Armut am 8. September 1555.

Ein neues, der Bearbeitung dringend bedürftiges Feld der Karitas erschloß der aus Sevilla stammende Indianermissionar Bartolomé de Las Casas, der später in den Dominikanerorden trat. Als Pfarrer auf der Insel Cuba hatte er die Aus-

beutung der Indianer kennen gelernt. Seitdem verwandte er sich am Hofe Karls für die unglücklichen Ureinwohner der neuen Länder. Dann wirkte er besonders in Peru und Mexiko, wo er das Bistum Chiapa erhielt. Fehlte es ihm auch bei dem großen Widerstand, auf den er stieß, vielfach an Klugheit, so ist ihm doch hoch anzurechnen sein unentwegtes Eintreten für die Forderung, daß die Indianer als freie Untertanen der spanischen Krone erklärt würden. Ihm und seinen Nachfolgern ist es zu verdanken, daß die Ureinwohner in den spanischen Kolonien nicht vollständig ausgerottet wurden. Man hat dem Andenken des Las Casas ein großes Unrecht angetan, indem man ihn als den Urheber der amerikanischen Negersklaverei hinstellte. Daß man die Neger aus Afrika herbeiholte, war allerdings eine Folge von dem Verbot der Eingeborenenknechtung. Aber keineswegs ist er dafür verantwortlich zu machen, daß das von ihm erwirkte Verbot eine solche Folge hatte.

Sehr bemerkenswert ist es, wie die von neuem Seeleneifer erfüllten Oberhirten und Ordensmänner mit religiösen Schriften einzuwirken suchten, wobei ihnen die in Spanien schnell verbreitete Buchdruckerkunst zu Hilfe kam. Im 15. Jahrhundert war noch wenig von solcher Schriftstellerei zu bemerken gewesen. Die satirische Literatur, mit der man die Schwächen der Weltgeistlichkeit und Ordensleute geißelte, war noch vorherrschend und richtete mehr Schlechtes als Gutes an.

Zu den ersten, die positiv wirkten, gehörte der Bischof von Avila, Alonso de Madrigal, el Tostado genannt, der am Anfang des 15. Jahrhunderts zahlreiche fromme Bücher, aber noch in lateinischer Sprache, schrieb. Am Ende des Jahrhunderts verfaßte Fernando de Talavera, der schon erwähnte Erzbischof von Granada, mehrere Schriften in spanischer Sprache zur Unterweisung des Volkes und um innere Einkehr zu lehren.

Gleichzeitig ließ der Kardinal Ximenez eine ganze Reihe bewährter, frommer Bücher ins Spanische übersetzen und knüpfte damit an die große Tradition der mittelalterlichen Erbauungsliteratur an. Unter diesen Schriften befinden sich kleine Traktate des heiligen Bonaventura, Briefe der heiligen Katharina von Siena, Schriften der heiligen Angela von Foligno und der seligen Mechthild, das in Spanien zu besonderem Ansehen gekommene Leben Christi von Ludolf von Sachsen, eine Biographie des heiligen Thomas Becket, der von dem heiligen Vincenz Ferrer wohl in Italien 1406 geschriebene schöne Traktat über das geistliche Leben und die Perle dieser Gattung aus dem ausgehenden Mittelalter, die Nachfolge Christi. Diese erschien zuerst unter dem Titel „Contemptus mundi“ und wurde dem Gerson zugeschrieben. Sie fand immer von neuem in Spanien Leser. Aus dem 15. Jahrhundert liegen vom Jahre 1482 ab sechs Drucke vor. Im 16. Jahrhundert sind die Drucke kaum zu zählen.

Besonders bedeutsam war dann auf diesem Gebiete die Wirksamkeit, die der Neffe des Kardinals Ximenez, der Abt des Benediktinerklosters vom Montserrat, Garcia de Cisneros, entfaltete. Man hat sie damit charakterisiert, daß man sagte, mit ihm beginne die Vulgarisation der Mystik. Von einer Reise, die ihn nach Frankreich führte, hatte er mehrere asketische Bücher des Nordens mitgebracht, von denen er einige in seiner Druckerei nachdrucken ließ. Er veröffentlichte selbst mehrere Werke, von denen das im Jahre 1500 erschienene „Exercitatorio de la vida espiritual" oft erwähnt wird, da man in ihm das Vorbild für das berühmte Exerzitienbuch des heiligen Ignatius von Loyola erblickt. Für das „Exercitatorio" benutzte Garcia Cisneros fast alle Hauptvertreter der mittelalterlichen Mystik, Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor, Bonaventura, Gerson, Mombaer und Gerhard von Zütphen.

Die Zusammenhänge mit den mittelalterlichen Traditionen, auch mit den deutschen Mystikern Seuse und Tauler oder mit dem, was unter diesen Namen verbreitet wurde, lassen sich dann noch weiter bei anderen nachweisen, als die Spanier in größerem Maße begannen, mit selbständigen Werken hervorzutreten, bis es ihnen gelang, in der mystischen Literatur das Höchste zu bieten.

Die erste glänzende Reihe beginnt mit den Franziskanern Alonso de Madrid und Francisco de Osuna. Alonso de Madrid wird hoch gerühmt wegen seiner „Arte para servir à Dios", die 1521 erschien. Francisco de Osuna, der einst in Paris und den Niederlanden eine Zeitlang geweilt, auch Aachen und Köln besucht hatte, verdiente sich gleichen Ruhm durch seine 1527 veröffentlichte „Tercera parte del Abecedario espiritual", worin er in einem Geiste, wie später Franz von Sales, die Lehre von der mystischen Sammlung darbot. Diesen folgte ein dritter Franziskaner, Bernardino de Laredo, einst Hofarzt bei dem König João II. von Portugal, der mit seiner 1535 erschienenen „Subida del monte Sion" die Seelen zu Gott hinaufführen wollte.

Ungefähr gleichzeitig mit Laredo schrieb Juan d'Avila im Jahre 1530 auf Bitten seines Beichtkindes, der Doña Sancha Carrillo eine Paraphrase des 44. Psalmes „Audi filia", die freilich, als sie gegen seinen Willen 1538 veröffentlicht wurde, durch die Inquisition angehalten wurde und erst nach einer Umarbeitung 1574 die offizielle Anerkennung erhielt. Der Dominikaner Ludwig von Granada ließ zuerst 1536 seine, nachher oft neu aufgelegte, schöne Übersetzung der Nachfolge Christi des Chorherrn Thomas vom Agnetenberg erscheinen, den er als erster in Spanien an Stelle Gersons richtig als den Verfasser bezeichnete. Was er von diesem Vorbilde gelernt hatte, zeigte er in seinem 1553 veröffentlichten Buche des Gebetes und der Betrachtung, das aber auch mit der „Lenkerin der Sünder" von dem mißtrauischen Ge-

neralinquisitor Fernando Valdez auf seinen Index gesetzt wurde. Die scharfen Maßregeln der Inquisition, die besonders auch gegen die Übersetzungen der lateinischen mystischen Schriften aus dem Norden sich richteten, hielten dann wohl die mystische Schriftstellerei etwas auf, schützten sie aber auch vor dem Umsichgreifen der auf altspanischen, jüdisch-maurischen Illuminismus zurückgehenden Sekte der Alumbrados.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kamen die Früchte dieser Pflege religiöser Anregung zur Reife. Der Andrang zu den Klöstern wird immer stärker, nimmt in dem Maße zu, als die Enttäuschten sich mehrten, die aus Amerika zurückkamen und sich nicht verhehlen konnten, daß die Höhe der politischen Machtentwicklung schon überschritten war. In dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts erhalten auch die mystischen Schriftsteller neuen Mut, als sie triumphieren konnten mit den Werken der heiligen Theresia und ihres dem hl. Bernhard von Clairvaux folgenden Seelenführers, des hl. Johannes vom Kreuz, der mit seiner Klarheit alle übrigen Schriftsteller dieser Art übertraf.

Diese Mystik paarte sich aber in der Regel mit praktischem Wirken. Die hl. Theresia ist auch dafür ein klassisches Beispiel, weil sie, die größte mystische Schriftstellerin, zugleich unermüdlich für die Ausbreitung ihrer Ordensreform tätig war, so daß ein Dominikaner sein Erstaunen über diese Seite ihrer Tätigkeit in die Worte kleidete: „Man hat mir gesagt, es sei eine Frau, aber das ist ja nicht wahr. Es ist ein Mann, und zwar einer der männlichsten, den ich gekannt habe[1].“

In Spanien begnügte man sich auch auf geistigem Gebiete nicht damit, die mystische Bewegung des ausgehenden Mittelalters bis zu ihrer höchsten Vollendung fortzusetzen. Man verschloß sich auch nicht den intellektuellen neuen Anregungen, die von verschiedenen Seiten in das Land kamen. Die zahlreichen Universitäten, unter denen Salamanca und Alcalá an der Spitze standen, hatten dafür die Herdstätten bereitet. Der Humanismus, der in der Mitte des 15. Jahrhunderts in Neapel unter dem Aragonier Alfons glänzende Pflege erhalten hatte, fand in Spanien am Ende des Jahrhunderts Eingang. Königin Isabella von Castilien und ihre Hofdamen legten großen Wert darauf, sich in gutem Latein unterhalten zu können, und einige Damen sprachen sogar griechisch. Der italienische Humanist Pietro Martyr d'Anghiera bekam durch Isabella die Leitung einer Hofschule, in welcher der junge castilische Adel die neue Modebildung erhielt. An der Universität Salamanca war die Begeisterung für Pietro Martyr einmal so groß, daß die Studenten ihn zur Juvenalinterpretation in den Hörsaal trugen.

[1] Ribera, Vida de S. Teresa. l. III. c. 1.

Dabei kam aber die heidnische Richtung des Humanismus viel weniger zum Vorschein als in Italien. Man schwärmte wohl auch für Plato. Spuren davon lassen sich besonders in der Poesie und der Mystik erkennen. Die platonische Schönheitslehre wurde aber mit christlichen Ideen verknüpft zum Streben nach idealer Seelenvereinigung und nach mystischer Vereinigung mit der göttlichen höchsten Schönheit. Die Brücke dafür bildete besonders der „Cortegiano" des Grafen Baldassare Castiglione, der als päpstlicher Nuntius allgemein am spanischen Hofe bekannt war und, gebrochen durch den Sacco di Roma und die daran geknüpften persönlichen Anschuldigungen, in Toledo 1529 starb. Der Cortegiano, den auch in Spanien Hofleute gern als ideales Spiegelbild sich vorhalten ließen, wurde schon 1534 von Juan Boscán ins Spanische übersetzt. Dazu kamen die von Gelehrsamkeit triefenden „Dialoghi d'amore" des nach Italien ausgewanderten spanischen Juden León Hebreo mit ihren spanischen Übersetzungen.

Noch größer war das Interesse, das der Niederländer Erasmus erregte, weil viele meinten, seine Ziele könnten für die Neubelebung kirchlicher Wissenschaft und für die Läuterung christlicher Sitte praktisch verwendet werden. Im Jahre 1516 war Erasmus zum Hofrat des jungen Fürsten Karl I. ernannt worden und widmete dem Herrscher Spaniens daraufhin die „Institutio principis christiani", die als ein christliches Gegenstück gegen den kurz vorher erschienenen „Principe" des Macchiavelli angesehen werden konnte. Wiederholt war Erasmus aufgefordert worden, nach Spanien zu kommen. Kardinal Ximenez hatte ihm einen Lehrstuhl an seiner Universität Alcalá angeboten, deren Programm dem des Erasmus zu entsprechen schien. Von seinen Werken las man in Spanien mit Vorliebe das „Enchiridion militis christiani" (Dolch des christlichen Streiters), ursprünglich bestimmt, um einen rohen, pfaffenhassenden Kriegsmann zu einem christlichen Lebenswandel zu bewegen. Den Pfad dazu wollte ihm der Verfasser weisen in der Rückkehr zur Heiligen Schrift und zu den Kirchenvätern, wozu das Studium der Alten vorbereiten sollte. Dabei wandte er sich scharf gegen äußeren kirchlichen Zeremoniendienst, gedankenlose Frömmigkeit und bloßen Schein. Das positive Programm, das er kündete, war die Erneuerung der Theologie durch die „bonae literae". In Spanien erschien die erste Übersetzung ins Castilianische zu Alcalá um 1527. Zu der Zeit hatte der schreibselige Humanistenfürst einer spanischen Prinzessin, Katharina, der Tochter der katholischen Majestäten, der bald nachher verstoßenen Gattin des englischen Königs Heinrich VIII., seine schöne „Unterweisung über die christliche Ehe" gewidmet. Unter den anderen Werken des Erasmus, von denen noch manche ins Spanische übersetzt wurden, interessierte man sich auf der Pyrenäenhalbinsel noch besonders für die witzigen, auch boshaften

„Colloquia“ und das satirische „Lob der Narrheit“, in dem alle Stände, nicht zuletzt die Mönche und Geistlichen wegen ihrer Fehler verspottet wurden, und das die Damen der spanischen Aristokratie mit Wonne verschlangen.

Aber auch lauter Widerspruch machte sich in Spanien bald geltend. Das ganze intellektuelle Spanien zerfiel um 1530 in zwei Heerlager: die Erasmistas und ihre Gegner. An den Universitäten trat man sich nicht nur in öffentlichen Diskussionen gegenüber, sondern auch in Schriften und Traktaten. Die Begeisterung für Erasmus hatte nur zum Teil ihren äußeren Grund in der Bewunderung seines schönen Lateins. Sein Hinweis auf die Hl. Schrift gab in der Tat der theologischen Wissenschaft tiefe, neue Anregungen. Heidnischen Humanismus konnte man ihm nicht vorwerfen. In einem Briefe, den er am 15. Oktober 1527 an einen Professor in Toledo schrieb, hatte er sich gegen diejenigen gewandt, „die es verdrieße, daß die bonae literae von Christus reden, als ob nichts elegant sein könnte, was nicht heidnisch ist.“ „Sie halten es für eine größere Schande, kein Ciceronianer, als kein Christ zu sein, als ob nicht Cicero, wenn er jetzt wiedergeboren würde, über die christlichen Dinge mit andern Worten spräche, als er in seiner Zeit über seine Religion gesprochen hat. Was soll doch dieses häßliche Prahlen mit dem Namen Ciceronianer? Ich will es dir bündig und gleichsam ins Ohr sagen: Mit dieser Schminke bedecken sie den Paganismus, der ihnen mehr gilt als der Ruhm Christi[1].“ In diesem Sinne verfaßte er damals gegen die „Affen Ciceros“ seinen „Ciceronianus“.

Doch diejenigen, die in Erasmus einen Gesinnungsgenossen für die Reform der Kirche begrüßen wollten, mußten sich bald zum Schweigen verurteilt sehen. Nicht nur wegen seiner Verspottung der Klöster traten gegen Erasmus die Mönche auf, die damals in Spanien zum größten Teil die Seelsorge in den Händen hatten. Sie konnten mit Recht darauf hinweisen, daß bei ihm doch viel mehr bittere Kritik an den damaligen Mißständen zu finden war als Bereitwilligkeit zur Mitarbeit an positiver Kirchenreform, so wie sie der Löwener Professor Adrian von Utrecht, der spätere Papst Hadrian VI., sich gedacht hatte, dem es nicht gelungen war, den Erasmus in diese Richtung zu bringen. Wer die unglückliche Jugend des Erasmus kannte, wunderte sich nicht darüber. Auf ihm, dem illegitimen Priestersohn, lastete seine Klosterzeit, an die er nur mit Widerwillen zurückdachte. Nur selten las er nach seiner Priesterweihe, zu der er sich mehr gestoßen als innerlich gedrängt fühlte, die Messe. Darum entgingen auch seine Werke nicht der Indizierung.

[1] Erasmus, Opp. omnia. Leidener Ausgabe von 1703/4. Bd. III. Epp. col. 1018. Nach Huizinga-Kaegi, Erasmus 181 f.

Auf festerem, kirchlichem Boden stand der aus Valencia gebürtige Juan Luis Vives, der, sich vielfach mit Erasmus berührend, den größten Teil seines kurzen Lebens in Brügge zubrachte. Die Hauptbedeutung erkennen wir heute seinen pädagogischen Schriften zu, unter denen das Werk „De disciplinis" bahnbrechend war und sein Buch „De institutione feminae christianae" eines der besten Bücher über Mädchenerziehung ist. Daß ihm, wie Erasmus, in jenen kriegerischen Zeiten die Pflege des Friedensgedankens am Herzen lag, bildet heute einen weiteren Grund der Anerkennung. Er geht dabei in den Argumenten für den Frieden noch tiefer als Erasmus, indem er auch den Gedanken des Corpus Christi mysticum benutzt.

Diese alte Quelle christlichen Glaubens kannten die Spanier wohl. Sie wollten daraus ihre Kraft stählen, — zwar nicht um der Welt den Frieden zu bringen; davon wollten sie nichts wissen und hören — aber um im Kampfe mit den Gegnern die Kirche zu erneuern, für die ihr Land den Triumph bringen sollte. Sie wollten sich nicht mit dem Spott über die Mißstände der Kirche lange Zeit unterhalten lassen. Dafür war ihnen die Kirche zu hoch, die Zeit zu ernst, als man den Abfall von der Kirche im Norden sich erweitern sah. Ändern wollte man die Menschen im harten Ringen mit sich selbst und sie erneuern im alten Glauben, für den Spanien jahrhundertelang geblutet hatte und dessen Einheit man um keinen Preis aufgeben wollte. Als nationalen Abfall, als Widerspruch gegen spanische Art empfand man die Heterodoxie, deren Beseitigung durch die Inquisition man durchaus billigte.

Bei solcher Gesinnung begreifen wir den Heiligen, der spanischen Geist am schärfsten verkörperte und am nachhaltigsten zur Wirkung brachte, den seit 1521 kriegsbeschädigten, ehemaligen Offizier Ignatius von Loyola. Er hatte das „Enchiridion christiani militis" des Erasmus gelesen, bekannte aber, daß es ihm geschadet habe. Das Ideal des christlichen Streiters dachte er sich anders, als Erasmus ihn geschildert hatte: voll Spottlust und skeptischer Kritik, der nur durch intellektuelle Bildung mühselig dazu gebracht wird, christliche Gesinnung in sich aufzunehmen, und besonders vor dem Aufgehen in äußerer kirchlicher Frömmigkeit sich in acht nehmen soll. Für Ignatius ist der Streiter Gottes zu gleicher Zeit der Streiter der Kirche, der nur das eine Ziel kennt, sich zu vertiefen in die Glut der Liebe zu dem menschgewordenen Sohn Gottes und der treueste Dienstmann der von ihm gestifteten Kirche zu werden, gleich einem mittelalterlichen Kreuzesritter, aber mit den neuesten Waffen und in der neuen Gefechtsformation, in der die Spanier die Lehrmeister für die Armeen der Neuzeit wurden. Waren die Waffen für ihn auch andere geworden, so blieb doch für die Gesinnung maßgebend, was die Traditionen

des Mittelalters überlieferten. Was er daraus entnehmen konnte, hatte er mit reichen, inneren Erfahrungen in seinem „Geistlichen Übungsbuch" zusammengestellt, an dem er 26 Jahre hindurch arbeitete und feilte.

Durch dieses Büchlein, nach dem noch in unserer Zeit so viele Seelen geleitet werden, übermittelte Ignatius denjenigen, die Diener Christi und seine Streiter sein wollten, die schwer gelernte Kunst, das Leben nach solchem Ziele zu ordnen. Mit dem, was die traditionelle Asketik ihm bot durch Thomas von Kempen und die von den Niederländern weiter ausgebildete Kunst der methodischen Betrachtung, vereinte er die Glut der spanischen Mystik, den herben Aktivismus der spanischen Welteroberer und die intimste Kenntnis der menschlichen Seelenkräfte.

Mit solchem Geiste erfüllte Ignatius seine Jünger. Die ersten derselben waren der Savoyarde Peter Faber, seine Landsleute Franz Xavier, Jakob Laynez, Nikolaus Bobadilla, Alfons Salmeron und der Portugiese Simon Rodriguez. Mit ihnen gründete er am 15. August 1534 in der Montmartrekirche zu Paris die Compañia de Jesú, die Feldhauptmannschaft Jesu, die in strengster militärischer Disziplin, wie sie Spaniens Armee damals zu hoher Ehre brachte, eine Streittruppe für Christus und seine Kirche werden sollte, um sie dem Papste zur Verfügung zu stellen.

Papst Paul III. bestätigte 1540 die neue Genossenschaft, nachdem die Mitglieder derselben alle auf den Ruf des Stifters nach Rom gekommen waren. Kennzeichnend für sie war die strenge Konzentration der Führung in den Händen des auf Lebenszeit gewählten Generals, der sämtliche Oberen zu ernennen hat, und das vierte bei ihnen noch hinzukommende Gelübde, in dem sie gelobten, überall hinzugehen, wohin sie der Papst zu religiösen Arbeiten sende. Die apostolische Tätigkeit drängte bei ihnen alles andere weit in den Hintergrund. Das kam besonders zum Ausdruck in der völligen Aufgabe des Chorgebets, die man damals bei einer religiösen Genossenschaft kaum begreifen konnte. Aber den mittelalterlichen Orden wollte die neue Priestergesellschaft auch nicht gleichen. Sie verzichtete deshalb auf ein besonderes Ordenskleid, wollte so frei als möglich sein, um den neuen Verhältnissen sich soweit als möglich anzupassen. In erster Linie sollte der Jesuit, wie die Mitglieder zuerst spöttisch benannt wurden, ein Musterpriester sein. Das bedeutete damals, daß die Besserung der Kirche dabei im Vordergrund stand. Als Priester sollte der Jesuit nicht nur durch tadelloses Leben als Beispiel wirken, sondern dann weiter durch Predigten, Beichthören, Missionstätigkeit unter Heiden und Ungläubigen. Besondere Mittel wurden hierfür die geistlichen Übungen und Volksmissionen. Solchen praktischen Zielen entsprechend, wollte die Gesellschaft besonders auf die Zeitbedürfnisse eingehen, und merkwürdig ist es, wie der Stifter, der aus dem Lande hervorging, in dem die katholischen

Traditionen geradlinig weiter fortgeführt wurden, diese Zeitbedürfnisse kannte. Allen berechtigten Wünschen der neuen Geistesbildung des Humanismus sollte Rechnung getragen werden. Man wollte eine neue Jugend für die Kirche heranziehen und widmete sich darum besonders der Erziehung der Kinder höherer Stände. Diese verlangten humanistische Bildung, und die Jesuiten gingen bereitwillig darauf ein. Die größte Sorgfalt verlegten sie auf die Ausarbeitung ihrer 1598 abgeschlossenen Ratio studiorum, in der die alten Ziele christlicher Erziehung mit den Anschauungen ihrer Zeit und den pädagogischen Erfahrungen früherer Zeiten zu einem festen, einheitlichen Programm verschmolzen wurden. Ihre berühmten Kollegien in Rom, das Collegium Germanicum und Romanum leuchteten weithin als Musteranstalten in der katholischen Kirche.

Auch die alten Orden wurden gleichzeitig von dem kirchlichen Enthusiasmus in Spanien ergriffen und bestrebten sich dabei, die alte Schulwissenschaft der Theologie und Philosophie mit demjenigen, was ihnen bei der neuen Geistesrichtung als berechtigt erschien, in Einklang zu bringen. Auf diesem Wege waren schon Dominikaner in Italien vorangegangen, alle anderen überragend der Ordensgeneral und Kardinal Jacobus de Vio, bekannter unter dem Namen Caietanus, der ihm nach seiner Geburtsstadt gegeben wurde. Sein Kommentar zur „Summa theologica“ erfreut sich noch heute großen Ansehens, und in seiner Schriftexegese eilte er seiner Zeit weit voraus.

In Spanien eröffnet die Reihe der großen Dominikanertheologen des 16. Jahrhunderts Franz von Vittoria, der von 1526 bis 1546 in Salamanca als erster Theologieprofessor und Erneuerer des Thomismus glänzte und jetzt als Lehrer des Völkerrechts eine neue, wohl verdiente Würdigung erhalten hat. Ihm folgten seine Schüler Melchior Cano und Dominicus de Soto, die beide auch in Salamanca lehrten. Sie erstrebten eine Erneuerung des theologischen Schulbetriebs, indem sie das positiv Dogmatische hervortreten ließen, die scholastische Spitzfindigkeit beiseite setzten und über die entartete Schulsprache der Scholastik sich erhoben. Melchior Cano, der harte spanische Kopf, wurde mit seinen klassischen „Loci theologici“ der eigentliche Begründer der Fundamentaltheologie. Durch strenge, wissenschaftliche Forschungsmethode suchte er die theologischen Erkenntnisquellen in scharfer Kritik zusammenzufassen. Er glänzte mit Dominicus de Soto in den Diskussionen auf dem Konzil von Trient. Ihnen gleich taten es die spanischen Theologen aus der Gesellschaft Jesu, ein Laynez und Salmeron, auf die dann der größte Theologe der Gesellschaft, Francisco Suarez, folgte, welcher der Metaphysik eine neue, dem Geiste seines Ordens entsprechende Grundlage zu geben strebte und lange auch auf die protestantischen Hochschulen Deutschlands nachwirkte.

Es ist zu einem großen Teil das Verdienst der spanischen Theo-

logen gewesen, daß endlich in Trient das Konzil zusammentrat, auf dem die seit mehr als 200 Jahren verlangte Reform der Kirche zustande kam und der katholische Glaube neu gefestigt wurde gegenüber den Neuerern, die sich von der Kirche trennten.

Mit dem Konzil von Trient begann ein neues freudiges Erwachen in den katholischen Ländern. Es zeigte sich in der theologischen Wissenschaft, in der Erforschung der Kirchengeschichte, im religiösen Leben, bei dessen Pflege den Jesuiten besonders die aus Italien kommenden Kapuziner zur Seite standen, und schließlich auch in einer allgemeinen engen Verbindung zwischen der Kirche und dem neuen Kulturleben, das seit der Renaissance in den oberen Schichten des Abendlandes gepflegt worden war.

Diese Blütezeit äußerte sich zunächst in der Ausbildung der Barockkultur. Seitdem für den Kunststil dieser Periode, als sie im 18. Jahrhundert zum Ablauf kam, das gekünstelte Wort (barocco) verwendet wurde, mit dem eine besonders geschraubte Figur des Syllogismus einst bezeichnet worden war, ist die abträgliche Beurteilung wie bei dem Worte „gotisch" lange erhalten geblieben. Sie ist auch jetzt noch nicht ganz gewichen und wird besonders von denen vertreten, die die Renaissance als die Mutter der Aufklärung preisen und in dieser Entwicklung den Fortschritt abendländischer Kultur sehen. Aber dem gegenüber hat sich doch auch in unserer Zeit eine Wandlung angekündigt, nachdem man darangegangen ist, die Eigenart der Literatur neben der der Kunst zu erfassen und beide objektiv wie jede andere Phase der Kulturentwicklung darzustellen in ihren Vorzügen wie in ihren Schwächen. Wohl ist es uns noch schwer, den eigenartigen Charakter der Barockkultur zu kennzeichnen, so daß trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen das Wesentliche von allen Ländern und von allen Seiten des Kulturlebens dabei zum Ausdruck gebracht würde. Aber nicht Weniges kann doch als gesichert angesehen werden.

Es wird kaum noch bestritten, daß die Barockkultur bedingt wurde durch das Wiederaufblühen der katholischen Kirche nach dem Konzil von Trient, und daß infolge dessen die katholischen Länder in dieser Zeit die führenden in der Kultur waren.

Das Verlangen nach neuen, dem Zeitgeschmack entsprechenden Kirchen wuchs zusehends. Die alten Kirchen nach dem neuen Kunstsinn auszuschmücken und umzuändern begehrte man so sehr, daß gotische Formen als veraltet und rückständig allenthalben verdrängt wurden. Worauf man vornehmlich ausging, war die Entfaltung prachtvollen Gottesdienstes und die Herstellung heller, heiterer, weiter Räume. Sie sollten die neue, weltumspannende, tatenfrohe Tätigkeit der Kirche versinnbilden und im besonderen der glanzvollen Verehrung des Altarssakramentes dienlich sein, nachdem die dogmatischen Unterlagen dafür durch das Konzil neu gefestigt worden waren.

Die neue Kunst ging von Italien aus und hatte Rom als ihren Mittelpunkt, wo das geläuterte Papsttum die Durchführung der Reformdekrete des Konzils in die Hand genommen hatte. Ihre Pflege fand sie zuerst in den südromanischen Ländern, um sich dann in Süddeutschland fortzusetzen. Den Übergang von der Renaissance zum Barock bildete bei den darstellenden Künsten der Manierismus, in dem der Bewegungsdrang der Zeit sich schon zu äußern beginnt, um dann vom Barock zum äußersten gesteigert zu werden. Neben der Pracht und der Freude an allen kirchlichen Äußerlichkeiten sollte die neue Kunst auch die gewaltige Kraft katholischer Frömmigkeit zeigen, welche, von den neuen Orden hervorgebracht, von Generation zu Generation glaubensfreudige Missionäre in die fernsten Länder hinaussandte. Die katholischen Fürstenhöfe, auf welche die Kirche sich damals hauptsächlich stützte, um ihren Besitzstand zu erhalten und zu befestigen, waren sogleich bereit, die neue Kunst zu fördern. Sie empfahl sich ihnen mehr als jeder frühere Stil, um dem Prunk absoluter Fürstenmacht sinnfälligsten Ausdruck zu verleihen.

Nächst Italien war es Spanien, das den neuen Geschmack in Kunst und Literatur vor allem pflegte. Die klassische Renaissance hatte dort nie eine Vorherrschaft auszuüben vermocht. Darum konnte man die Meinung vertreten, daß Spanien unmittelbar von dem Mittelalter zum Barock übergegangen sei. In keinem Lande waren von Anfang an die Voraussetzungen für die Entwicklung des Barocks in dem Maße vorhanden wie in Spanien. Sie zeigten sich fast in all dem, was wir als charakteristisch für die spanische Welt des 16. Jahrhunderts erkennen. Aber der neue Kunstgeschmack wurde dabei der nationalen Entwicklung untergeordnet und erhielt so ein ausgesprochenes nationales Gepräge. Als fremden Import wollte man auch ihn nicht so aufnehmen, daß man alles dafür preisgab. Wie man auch sonst nicht das mittelalterliche Kulturerbe ganz beiseite schob, so wollte man auch in der Barockkunst nicht gotische Überlieferungen völlig aufgeben. Wir beobachten deshalb mannigfache Verbindungen zwischen gotischer Kunst und Barock, wie sie wohl auch in Deutschland anzutreffen sind. Die Kräfte, die wir in dem spanischen Geistesleben wahrnehmen können, Idealismus und Realismus, bilden sich dann freilich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in extremer Überspannung immer mehr in einem Sinne um, der den Tendenzen der Barockkultur völlig entgegenkommt. Sie werden zum Illusionismus und Naturalismus und verherrlichen den Abglanz der Zeit, in der Spanien nicht nur mit seiner Hofetikette für das Abendland maßgebend war, sondern auch mit seinem militärischen Tatendrang sich verblutete.

Wir dürfen aber darüber nicht vergessen, daß dieser Tatendrang nicht allein der Ausbildung und Mehrung des spanischen Absolutismus galt. Darin lag auch ein großer Teil von religiösem Idealismus, und die ganze abendländische Völkerfamilie ist Spanien zum

Danke verpflichtet für das, was es zur Verteidigung des Abendlandes gegen den Islam tat. Eine neue, letzte Hochflut islamischer Weltmacht drohte damals von Konstantinopel aus Süd- und Mitteleuropa zu überschwemmen. Die Heere des Halbmonds kamen bis Wien, und seine Kriegsschiffe näherten sich wieder allen Küsten des Mittelmeeres. Daß die Johanniter ihren Vorposten von Rhodus nach Malta zurückverlegen mußten, zeigte den Ernst der militärischen Lage im Süden. Es war ein Glück für das Abendland, daß die vereinigte Macht von Habsburg-Spanien, eines Karls V. und Philipps II., eingesetzt werden konnte, um dieser Gefahr zu begegnen. Der Seesieg von Lepanto im Jahre 1571 bedeutete, daß die Herrschaft des Islams auf dem mittelländischen Meere keine Zukunft mehr hatte.

Alle, die dort gekämpft hatten, wußten, wofür sie ihr Leben eingesetzt hatten. Unter ihnen war Cervantes, der dabei durch einen Büchsenschuß die rechte Hand verloren hatte. Der Dichter, der nachher, von einem algerischen Kreuzer aufgegriffen, fünf Jahre als Sklave zuzubringen hatte, begriff am besten, was Spanien als Vormauer der Christenheit gegen den Islam noch immer zu leisten hatte. Er wußte auch wie kein anderer, was das christliche Abendland aus den ritterlichen Traditionen des Mittelalters als wertvolles Erbteil zu bewahren hatte. Wenn er in seinem unsterblichen Don Quixote die Verzerrung dieser Traditionen geißelte, so tat er es nicht, um zu schmähen, sondern um mit den Taten des Ritternarren zu warnen und durch dessen Worte zu lehren, daß der echte Kern des mittelalterlichen Rittertums der Nachwelt erhalten werde müsse. Er wollte den noch ungebrochenen Tatendrang seiner Nation vor Entartung schützen und den Exzessen des Picarismus entgegentreten, die in so vielen verlotterten Schelmen sich zu zeigen begannen.

Die spanische Nation bietet uns im Übermaß jenen Drang zur Bewegung, der den Barockstil vor allem kennzeichnet. Gegenüber der Renaissance Italiens lag darin für die geistige Bewegung Spaniens ein zweifelloser Vorteil. Denn in Spanien war die geistige Bewegung nie eine rein intellektualistische. Sie wollte immer Anteil haben an dem Tatendrang der Nation. Darum leisteten auch die Spanier so Großes im Drama, worin die italienische Renaissance nichts hervorbrachte. Der Schöpfer des spanischen Nationaldramas, Lope de Vega, hatte einst teilgenommen an dem unglücklichen Feldzuge der spanischen Armada gegen England (1588). Bei Fuenterrabia (1638) und im katalanischen Kriege (1640) kämpfte Calderon mit und empfing erst mit 51 Jahren die Priesterweihe. Was technisches Können und Tiefe des Glaubens bieten konnten, offenbarte dieser glänzendste Dramatiker des Katholizismus in seinen religiösen Dramen und den zur Verherrlichung des Fronleichnamsfestes gedichteten Autos sacramentales.

Was auch die spanische Kunst in dieser Zeit zum Ausdruck

des religiösen Idealismus leisten konnte, offenbart uns auf dem Gebiete der Malerei, wo sie das Höchste erreichte, Murillo mit seinen in himmlischen Visionen schwebenden Figuren. Eine tiefe Wirkung üben noch heute seine Madonnenbilder aus, in denen er das von spanischen Theologen seit dem Tridentiner Konzil mit Begeisterung gefeierte Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis der katholischen Welt nahebringen wollte, und in denen die alte spanische Herbheit in reinster, jubelnder Harmonie siegreich überwunden wurde.

Der berühmte Maler wußte allerdings auch dem spanischen Realismus in seinen Szenen aus den Gassen von Sevilla Ausdruck zu geben. Mit diesen zeigt er uns von neuem, daß das künstlerische Schaffen gleich dem literarischen in Spanien kein volksfremdes war. Wie daselbst die volkstümliche Romanzenpoesie weiter gepflegt wurde, so erregten auch die Niedrigen im Volke das teilnehmende Interesse der Künstler. In den Ärmsten auf der Straße sehen sie nicht einen der Verachtung anheimgefallenen Menschen, sondern einen wie die Höheren fühlenden Mitmenschen, der trotz seiner Erbärmlichkeit mit seiner Gelassenheit und Daseinsfreude Anspruch auf persönlichen Wert erheben darf.

Es ist das jene Verbindung des Idealismus mit dem Volksleben, die uns dann wieder besonders schön in dem deutschen katholischen Barock entgegentritt, wo wir neben den glänzenden Palästen, Abtei- und Stadtkirchen die malerischen Dorfkirchen in Süddeutschland und in der Schweiz bewundern. Hier flößte die Barockkultur dem katholischen Volk jenen frohen Ton ein, der bis in unsere Zeit vielfach nachklingt.

Wir finden diese Verbindung wieder bei dem Augustiner-Barfüßer Abraham a Sancta Clara, der sowohl die Wiener Hofkreise als das Volk mit seinen ergreifenden Predigten und freimütigen Schriften erwärmte und emporhob. In ihm spricht zu uns die frohe Wärme der katholischen Restauration, durch welche die Stagnation und die Kulturkrisis des ausgehenden Mittelalters überwunden wurde, der Geist der Barockkultur, deren Bewunderung in jüngster Zeit so zugenommen hat, daß auch hier die Mahnung am Platze sein dürfte, bei dem Preise der vorübergehenden Blüte die Schranken nicht zu übersehen.

Der Historiker wird solche Mahnungen bereitwillig aufnehmen. Er weiß, wie schnell diese Bewegung als Ausdruck absolutistischen Fürstenprunkes veräußerlichte, trotz des neuen Glanzes, den in Frankreich die Vereinigung des katholischen Glaubens mit der Kultur des Klassizismus und des Barocks entfaltete, nachdem Spaniens Blüte verwelkt war. Schon in dem Jahrhundert, in dem Abraham a Sancta Clara starb (1709), erlahmte der Idealismus an den katholischen Höfen. Die von dem englischen Empirismus begünstigte Aufklärung konnte sich schnell unter den Gebildeten ausbreiten, ohne auf entschlossene Gegner zu stoßen, die den geistigen

Kampf mit ihr aufzunehmen vermochten. Rousseau mit seinem Rufe, zur Natur zurückzukehren, gewann die Geister, und mit der französischen Revolution trat eine gewalttätige Bewegung auf, welche die so sehr vernachlässigten sozialen und wirtschaftlichen Probleme schroff in den Vordergrund stellte. So schien es manchen, als ob mit dem Siege der französischen Revolution das Ende der katholischen Kirche gekommen wäre, und sie meinten, als Papst Pius VI. 1799 in der Gefangenschaft zu Valence starb, daß mit ihm der letzte Papst dahingegangen sei. Aber wenn auch die aus der Renaissance hervorgegangene Periode der Barockkultur mit ihrem Ausläufer, dem zierlichen Boudoirstil des Rokoko, damals in Ablauf gekommen war, Päpste folgten sich weiter auf dem Stuhle Petri, und wer wollte sagen, daß die Autorität der katholischen Kirche heute nichts mehr gelte? Wohl erwuchsen der katholischen Kirche bei der neuen Entwicklung der abendländischen Kultur ganz neue Aufgaben, aber auch neue Kräfte, die man im 18. Jahrhundert nicht mehr geahnt hatte, bei deren Betätigung das im Mittelalter Erworbene weiter verwertet und gegen Mißdeutung verteidigt wurde.

•

Trotz zunehmender Abwendung von der Kirche auf der einen Seite, steht uns doch auf der anderen Seite aus jüngster Vergangenheit und Gegenwart vor Augen, wie viele sich nach der Kirche wieder umschauten und Verlangen trugen, nicht allein von ihrer Vergangenheit etwas zu wissen, sondern auch von ihrem Wirken etwas zu spüren. Als mit der französischen Revolution die Massen eine immer größere Bedeutung erlangten, der dritte und vierte Stand sich zur Geltung bringen wollten, nationale, liberale und soziale Bewegungen die in technischer und wirtschaftlicher Entwicklung sich überstürzende Kultur des Abendlandes beherrschten, begann ein geistiges Ringen, in dem auch die katholische Kirche ihre Kräfte stählte, negativ und positiv eingriff, kirchenfeindliche Grundsätze und Richtungen bekämpfte, neue Sympathien und Bundesgenossen sich erwarb.

Zuerst war es die Reaktion gegen den gemütlosen Rationalismus, die sich in der Romantik zeigte und den für nationale Vergangenheit begeisterten Gebildeten wieder Interesse und Sympathie für die katholische Kirche einflößte. Man bewunderte die Zeiten, in denen der Glaube das Gemüt der Menschen erwärmt und geleitet hatte. Indem insbesondere in Deutschland, Frankreich, England die neue Bewegung, ähnlich wie einst die Renaissance in Italien, zur Verherrlichung der nationalen Vergangenheit anregte, lernten die historisch gebildeten Intellektuellen das von der katholischen Kirche einst geleitete, von Rationalismus geschmähte Mittelalter neu schätzen als die Zeit, in der die alten Städte sich ihr Münster erbaut hatten, die Herrscher sich von Päpsten und Bischöfen mit ernster, feierlicher

Würde hatten salben und krönen lassen, die Ritter in glänzender Rüstung mit dem Rufe „Gott will es“ von ihren Burgen als Glaubensstreiter ausgezogen waren. Man schwärmte für die Gotik und mittelalterliche Ruinen, stellte verfallene Kirchen und Burgen her, während die Gelehrten den mittelalterlichen Geschichtschreibern und Urkunden nachgingen, die Gesetze zu erforschen suchten, nach denen sich die nationalen Sprachen aus gemeinsamer Wurzel entwickelt hatten, und die auf Treu und Glauben aufgebauten mittelalterlichen Rechtsnormen wieder aufdeckten. In dieser Zeit konnte ein Frédéric Ozanam zeigen, daß die katholische Kirche die Begründerin der abendländischen Kultur gewesen ist.

Als die politischen Errungenschaften der Liberalen in Volksvertretung, Versammlungsfreiheit, Preßfreiheit und Vereinsfreiheit in die Erscheinung traten, wurden sie auch von den Katholiken in denjenigen Ländern ausgenützt, in denen sie in der Minderheit waren und vom Staate in die Rolle von Bürgern zweiter Klasse verwiesen worden waren. O 'Connell zuerst machte für die unterdrückten Iren davon Gebrauch, um den Widerstand zu brechen, der einer Hebung seines unglücklichen Volkes hartnäckig entgegengesetzt wurde. Das katholische Deutschland begann sich mit den gleichen Mitteln zu organisieren. Durch ihre Presse, ihre parlamentarischen Vertreter, Versammlungen und Vereine bekamen die Katholiken allenthalben neue wertvolle Waffen, um für die katholische Kirche und die Fortdauer ihrer Verbindung mit der abendländischen Kultur wirksam einzutreten.

Dann drängte die soziale Bewegung in den Vordergrund. Seit sie Berücksichtigung zu heischen begann, bekam die Kirche in ihrer schönsten Rolle als Versöhnerin der Stände eine neue Bedeutung, auch bei denen, die zuletzt am meisten bestrebt waren, sie aus dem öffentlichen Leben auszuschalten. Staat und Gesellschaft konnten mit Polizei- und Militärmacht die inneren Wirren nicht mehr allein bannen und sahen sich nach moralischen Hilfskräften um. Die einen wandten sich an die Kirche, damit sie helfe, die Autorität zu stützen, die anderen, damit sie bei den Kämpfen zwischen den Wirtschaftsgruppen, zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, wenn nicht von Nächstenliebe, so doch von Recht und Unrecht und von Solidarität spreche. Mehr als früher begreift man nach den Erfahrungen jüngster Zeit, daß man ohne Anerkennung sittlicher Normen zu Verständigung und gesellschaftlicher Ordnung nicht gelangt, daß dem Fortschritt Friede und Ausgleich als Voraussetzung dienen, nicht Haß, Kämpfe bis zur Vernichtung und dauernde Feindschaft. Je deutlicher das erkannt wird, desto mehr finden Christentum und Kirche wieder Achtung und Gehör.

Die Friedensmission, die der Kirche auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiete nahegelegt wurde, und in welcher Papst Leo XIII. die Wege wies, hat noch eine nicht vorausgeahnte neue Erweiterung

erfahren, als die Nationen des Abendlandes sich im Weltkriege zerfleischten und aus sich schwer zu einem Frieden gelangen konnten. Das Papsttum mahnte die Völker Europas zum Frieden. Wollten den Ruf auch manche nicht hören, die es anging, für viele war es eine große Genugtuung, eine moralische Autorität zu vernehmen, die sich für den höchsten Humanitätsgedanken, für die Grundbedingung der abendländischen Kultur einsetzte. Heute wagt man jedenfalls weniger als im vorigen Jahrhundert, von einer Kulturfeindlichkeit der Kirche zu sprechen. Wer an dem Sitze des Papsttums die in Handschriften überlieferten Zeugnisse der Wissenschaft fast aller christlichen Jahrhunderte und jetzt auch noch die Dokumente der Kultur außereuropäischer Völker in dem ethnographischen Missionsmuseum gesehen hat, wird schon deshalb zögern, mit solchen Vorwürfen hervorzutreten.

Auch der Vorwurf der Rückständigkeit der Katholiken auf wissenschaftlichem Gebiete, der im Namen der sogenannten voraussetzungslosen Wissenschaft erhoben wurde, und mit dem man die Katholiken von der Pflege der Wissenschaft vielfach ausschließen wollte, beginnt seltener zu werden, seitdem in so erfreulicher Weise Katholiken an wissenschaftlichen Arbeiten auf den verschiedensten Gebieten empirischer Forschung allen Hindernissen zum Trotz immer lebhafteren Anteil nehmen. Und seitdem ein Verlangen nach Synthese insbesondere der Philosophie zustatten kommt, lernt man wieder zu achten, was von mittelalterlichen Denkern erstrebt und erreicht wurde.

Von der größten Bedeutung war es und bleibt es, daß die Kirche jenes von den Weisen des Altertums erkannte wertvolle Kulturgeheimnis bewahrte und durch die Jahrhunderte weitergab, das im Mittelalter mit Recht als höchstes Erziehungsziel gepriesen wurde, das Maßhalten, das von Benedikt als das edelste Erbe des Altertums übermittelt und in seiner Regel eingeschärft wurde, von Gregor dem Großen als weise Lehre einst den römischen Missionären für die Angelsachsen mit auf den Weg gegeben wurde. Nach diesen Grundsätzen arbeiten heute emsiger denn je unsere Glaubensboten, ohne daß sie verlernt haben, für ihren Glauben auch den Märtyrertod auf sich zu nehmen.

Durch das Streben nach Maßhalten, Einordnen und Ausgleichen, in Verbindung mit aller Festigkeit im Grundsätzlichen, gelang es in der Hauptsache dem Abendlande, den mit ihm rivalisierenden Erben der Antike sich innerlich als überlegen zu erweisen und die Führung in der Weltkultur zu erhalten. Immer wieder werden im Laufe der Jahrhunderte die abendländischen Völker und Nationen darauf hingewiesen, Spannungen in ihrer Gemeinschaft durch Ausgleich, nicht durch Vernichtung eines Teiles zu lösen. Der Fortschritt in der Kultur bleibt an die Forderung des Ausgleichs aller Teile, an die Harmonie im Fortschritt gebunden. Dafür ist die Kirche die beste

Mahnerin, die einst an der Wiege der abendländischen Völkergemeinschaft stand und sie in ihrem Wachsen als treubesorgte Erzieherin begleitete.

Mögen auch heute unter uns für die Kultur viele arbeiten, schaffen und Großes erreichen, die nichts vom Glauben und von der Kirche mehr wissen wollen, sie täuschen sich, wenn sie meinen, der Kirche ohne Schaden ganz entbehren zu können, wie anderseits auch die in die Irre gehen, die so handeln, als ob die Kirche nur durch Mitarbeit an der irdischen Kultur der Gegenwart sich noch erhalten könne.

So lange die Menschheit das Bedürfnis nach überirdischen Zielen und Werten fühlt, — und das wird nie aufhören, solange das Menschenleben mit dem Tode endet — wird die Kirche Gehör finden als Weiserin höherer Ziele, als Mahnerin heilsamer Schranken und kluger, alterprobter Lebensweisheit. Sie hat schon manches Volk verschwinden und manche Throne stürzen sehen. Sie hat die Kultur der Antike ins Grab sinken und nach dieser die Feudalkultur, die Renaissance und die Barockkultur entstehen, erblühen und vergehen sehen. Sie schafft sich immer neue Kräfte in andern Erdteilen und bei neuen Völkern. Ihre Missionäre sind die besten Kulturpioniere des Abendlandes, die Jahr für Jahr die wertvollsten Errungenschaften abendländischer Kultur in die weite Welt hinaustragen.

Wenn schon die Gebiete der materiellen und zum Teil auch der geistigen Kultur nicht mehr wie im Mittelalter direkt von der Kirche gepflegt werden, in der Seelenkultur, der Grundlage aller andern Kultur, bleibt die Kirche die Meisterin, die sich auf eine fast zwei Jahrtausende lange Erfahrung berufen kann, und der nie das Verdienst genommen werden wird, daß sie die Kultur begründet hat, welche sich wie keine andere vorher über die ganze Erde ausgebreitet hat.

Man kann wohl die Frage erheben, ob die Kultur des Abendlandes ihre bevorzugte Stellung immer behaupten wird, und ob nicht ein anderer Erdteil einmal die Führung erhalten könnte. Die Kirche ist an keinen Erdteil gebunden. Sie hat mit tiefem Schmerz es erleben müssen, daß ihr die Stätten ihrer Wiege im Orient verloren gingen. Mit nicht geringerem Schmerz würde sie gewiß eine Zersetzung und Auflösung des Abendlandes miterleben und wird sicher mit äußerster Kraft dagegen arbeiten. Möge das auf die Führung der Weltkultur bedachte Abendland seinerseits stets eingedenk bleiben der Lehre, die Sallust uns überlieferte: „Imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est."

Oct 27, 1929

Quellen und Literatur.

Fünftes Buch.

Der Niedergang der päpstlichen Macht.

Mansi, I. D., Conciliorum collectio. Ed. noviss. 24—26. Venetiis 1780—84. Edit. Welter 1903.
Hefele, C. J. v., Konciliengesch. VI². Freiburg i. Br. 1890. Traduction Leclercq. VI, 1. 2. Par. 1914 s.
Hergenröther, J., Kirsch, J. P., Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte II, III. 6. Aufl. Freib. i. Br. 1925.
Mourret, F., Hist. génér. de l'église IV. V. Par. 1914—16.
Dufourcq, A., Hist. moderne de l'église VII. 7e éd. Paris 1925.
Poulet, Ch., Hist. de l'église II. Par. 1926.
Hauck, A., Kirchengeschichte Deutschlands V, 1. 2. Leipzig 1911/20.
Loserth, J., Geschichte des späteren M. A. München 1903.
Kaser, K., Das späte M. A. (Weltgesch. v. Hartmann V), 2. A. Gotha 1925.
Mowat, R. B., The later middle ages. Oxford 1917.
Lavisse-Rambaud, Hist. générale T. III. Paris 1894.
Histoire littéraire de la France. T. 25—36. Paris 1869—1924.
Grupp, G., Kulturgesch. des M. A. V. VI. Paderborn 1919, 25.
Ciaconius-Oldoinus, Vitae et res gestae pontificum Rom. necnon S.R.E. cardinalium II. Romae 1677.
Christophe, J. B., Histoire de la papauté pendant le 14e s. 3 vols. Paris 1853.
Rocquain, F., La cour de Rome et l'esprit de la réforme avant Luther. 3 vols. Paris 1893—97.
Höfler, C. v., Die romanische Welt u. ihr Verhältnis zu den Reformideen des M. A. Sitzungsberichte der Wiener Akad. Philos.-hist. Cl. 91 (1878).
Pastor, L. v., Gesch. der Päpste I. Bd. 5.—7. Aufl. Freib. i. Br. 1925.
Wenck, K., Kardinalat in: Religion in Geschichte und Gegenwart III (1912).
Sägmüller, J. B., Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis zu Bonifaz VIII. Freiburg i. Br. 1896.
Souchon, M., Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI. Braunschw. 1888.
— Die Papstwahlen i. d. Zeit des großen Schisma. 2 Bde. Braunschw. 1898 ff.
Lulvès, J., Die Machtbestrebungen des Kardinalats bis zur Aufstellung der ersten päpstlichen Wahlkapitulation (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven 13). Rom 1910.
Schelenz, E., Studien z. Gesch. des Kardinalats im 13. u. 14. Jahrh. Marburg 1913.

§ 1. Die Kreise der Franziskaner-Spiritualen.

Waddingus, L., Annales minorum. II Ed. Romae 1731 ss.
— Scriptores ordinis minorum. Rom. 1650. 1805. 1906.
Ehrle, F., Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen. Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des M. A. II., III. IV. (Berlin 1886—88).
— Zur Vorgeschichte des Konzils v. Vienne. Ebenda II, III.
— Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften. Ebenda III.

Petri Johannis Olivi, De renuntiatione p. Coelestini V. ed. P. Livarius Oliger. Archiv. Francisc. hist. XI (1918).
Expositio regulae auctore fr. Angelo Clareno ed. P. Livarius Oliger. Quaracchi 1912.
De conformitate vitae b. P. Francisci ad vitam D. N. Jesu Christi auctore fr. Bartholomeo Pisano. Analecta Franciscana IV., V. (Quaracchi 1906—12).
Chronica XXIV generalium. Analecta Franc. III (1897).
Bullarium Franciscanum I—IV. Rom 1759—68. Supplem. 1780. V—VII ed. C. Eubel 1898—1904. Epitome et Supplem. Quaracchi 1908.
Abbatis Joachim super Esaiam. Venetiis, impr. p. Lazarum de Soardis 1517.
Abbatis Joachim super Hieremiam. Venetiis, impr. p. Bernardin Benalium 1525.
Piur, P., Oraculum anglicum Cyrilli nebst Kommentar des Pseudo-Joachim in „Briefwechsel des Cola di Rienzo" (Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II, 4). Berlin 1912.
Grundmann, H., Liber de Flore. Histor. Jahrbuch 49 (1929).
Bondatti, P. Guido, Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento. S. Maria degli Angeli 1924.
Jacopone da Todi, Le laude secondo la stampa fiorentina del 1490, a cura di Giov. Ferri. Bari 1915 (Scrittori d'Italia 69).
Oliger, (P. Liv.), Jacopone. Catholic Encyclop. VIII (1910).
Ancona, (Alessandro d'), Jacopone da Todi, il giullare di Dio. Todi 1914 (Bibliot. Umbra 1).
Casale, Mario, Jacopone da Todi. Archivum Romanicum IV (1920).
Emidio d'Ascoli, Il misticismo nei Canti spirituali di frate J. d. T. Recanati 1925.
Seppelt, F. X., Monumenta Coelestina. Quellen z. Geschichte Coelestins V. Paderborn 1921. (Quellen u. Forsch. der Görres-Ges. 19.)
Schulz, H., Peter von Murrhone I. Dissert. Berlin 1894.
— Peter v. M. als Papst Coelestin V. Zeitschrift f. Kirchengesch. 17 (1897).
Seppelt, F. X., Studien zum Pontifikat P. Coelestins V. Berlin 1911 (Abhandl. z. mittler. u. neuer. Gesch. 27).
Finke, H., Aus den Tagen Bonifaz' VIII. (Vorreformationsgesch. Forsch. 2). Münster 1902.
— Acta Aragonensia I—III. Berlin 1908—22.
Müller, K., Einige Aktenstücke und Schriften z. Gesch. der Streitigkeiten unter den Minoriten. Zeitschrift f. Kirchengesch. VI. (1883).
— Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der Kurie. 2 Bde. Tüb. 1879 f.
Oliger, P. Liv., Documenta inedita historiam fraticellorum spectantia. Quaracchi 1913 (Archivum Franc. III—VI).
— Beiträge z. Gesch. der Spiritualen, Fratizellen und Clarener in Mittelitalien. Zeitschr. f. Kirchengesch. 45 (1926).
— De relatione inter observantium querimonias Constantienses (1415) et Ubertini Casalensis quoddam scriptum. Archiv. Franc. IX (1916).
Holzapfel, H., Handbuch der Gesch. des Franziskanerordens. Freiburg i. Br. 1909.
Gratien, P., Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au 13e s. Par. 1928.
Mathis, B., Die Privilegien des Franziskanerordens bis 1311. Paderborn 1928.
Ozanam, F, Les Poètes franciscains en Italie au 13e s. 3e Ed. Œuvres V. (Par. 1859).
Gebhart E., L'Italie mystique. 7e Ed. Par. 1911.
René de Nantes, Hist. des spirituels dans l'ordre de St. François. Paris 1909 (=Etudes franciscaines 14—22).
Tocco, F., L'eresia nel medio evo. Firenze 1884.
— Studii Francescani. Napoli 1909.
— La quistione della povertà nel sec. 14. Napoli 1910.

Balthasar, K., Gesch. des Armutsstreites im Franziskanerorden bis z. Konzil v. Vienne. Münster 1911 (Vorreformationsgesch. Forsch. 6).
Knoth, E., Ubertino v. Casale. Marburg 1903.
Huck, J. Ch., Ubertin v. Casale. Freiburg i. Br. 1903.
Callaey, Frédégand, Etude sur Ubertin de Casale. Louvain 1911. (Univ. de de Louv. Recueil de travaux 28.)
Marcour, E., Der Anteil der Minoriten am Kampfe Ludwigs d. B. u. Johann XXII. Emmerich 1874.
Glaser, F., Die franziskan. Bewegung, ein Beitrag z. Gesch. sozialer Reformideen im M. A. Stuttgart 1903 (Münchener volkswirtschaftl. Studien).
Paulus, C., Welt- und Ordensklerus beim Ausgang des 13. Jahrhunderts im Kampf um die Pfarrechte. Götting. Diss. 1900.
Hitzfeld, K. L., Krise in den Bettelorden im Pontifikat Bonifaz' VIII. Hist. Jahrbuch 48 (1928) S. 1 ff.
Lambermond, H. C., Der Armutsgedanke des hl. Dominikus und seines Ordens. Diss. Freib. Schw. Zwolle 1926.

Diepgen, P., Arnald v. Villanova als Politiker u. Laientheologe (Abhandl. z. mittler. u neuer. Gesch 9). Berlin 1909.
Heuckelum, Mercedes van, Spiritualistische Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutsstreites (ebenda 38). Berlin 1912.
Goetz, W., König Robert v. Neapel. Tübingen, Doctorenverzeichnis 1908.
Siragusa, G. B., L'ingegno, il sapere e gl'intendimenti di Roberto d'Angiò. Palermo 1891.
Caggese, R., Roberto d'Angiò e i suoi tempi I. Fir. 1922.
Vidal, I. M., Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque. Rev. d. quest. hist. 88 (1910)
Valois N., Jacques Duèse, pape Jean XXII. Hist. littér. de la France 34 (1915).

Dante, Le opere di —. Testo critico della Società Dantesca ital. a cura di Barbi, Parodi etc. Firenze 1921.
— Die göttliche Komödie, übertragen von Zoozmann. 9—10. Aufl. Freib. i. Br. 1926.
Ozanam, F., Dante et la philosophie catholique au 13e s. Œuvres complètes VI. 4e Ed. Paris 1859.
Salvadori, G., Sulla vita giovanile di Dante. Roma (1906).
Busnelli, G., Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante e le sue fonti. Roma, Civiltà cattolica 1922.
Grabmann, M., Die Wege von Thomas v. Aquin zu Dante. Deutsches Dante-Jahrbuch IX (1925).
— Fra Remigio de' Girolami O. P. discepolo di S. Tommaso e maestro di Dante. La scuola cattolica 53 (1925).
Kraus, F. X., Dante. Berlin 1897.
Vossler, K. Die göttliche Komödie. 2. Aufl. 2 Bde. Heidelberg 1925.
Asin Palacios, D. Miguel, La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid 1919.
— L'influence musulmane dans la D. C. Hist. et critique d'une polémique. Revue de littérature comparée IV (1924).
Matrod, H., Dante sur les pas de St. François. Etudes franciscaines XXIII (1910).
Sabatier, P., St. François d'Assise et Dante. In: Dante. Recueil d'études p. p. le VIe centenaire. Ravenne—Paris 1921.
Eberz, O., Dantes joachimitischer Ghibellinismus. Hochland. XVIII (1920—21).

§ 2. Der Streit um die Machtfülle des Papsttums.

Hergenröther, J., Katholische Kirche und christl. Staat. 2. Aufl. Freib. i.Br. 1873.
Böckenhoff, K., Katholische Kirche u. moderner Staat. Köln 1910.
Friedberg, E., Die mitteralterliche Lehre über das Verhältnis zwischen Staat u. Kirche. Zeitschrift f. Kirchenrecht VIII (1869).
Scaduto, F., Stato e chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Lodovico il Bavaro. Firenze 1882.
Laehr, Gerh., Die Konstantinische Schenkung in der abendländ. Literatur des M.A. bis z. Mitte d. 14. Jh. Berlin 1926.
Sägmüller, J. B., Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum. Theol. Quartalschr. 80 (1898).

Waitz, G., Des Jordanus v. Osnabrück Buch über das römische Reich. Abh. der Göttinger Ges. d. W. XIV (1868).
Wilhelm, Fr., Die Schriften des Jordanus v. O. Mitt. des Instit. f. österreich. Gesch. XIX (1898).
Schraub, W., Jordan v. O. u. Alexander v. Roes. Heidelb. Abhandl. 26 (1910).
Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii, ed. Marius Krammer, acced. Tractatus de origine rom. imperii. Hannover 1909 (Fontes iuris germanici).
Grauert, H., Aus der kirchenpolitischen Traktatenliteratur des 14. Jahrhunderts. Hist. Jahrbuch 29 (1908).
Baethgen, F., Die Promission Albrechts I für Bonifaz VIII. Gedächtnisschrift f. G. v. Below 1928. S. 75 ff.
— Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat. Zeitschr. der Savigny-Stift. f. Rechtsgesch. 41. Kanon. Abt. 10 (1920).
Dantis Alligherii De Monarchia, hrsg. v. C. Witte. 2. Aufl. Wien 1874.
— Monarchia a cura di Enrico Rostagno: Le Opere di Dante. s. o. S. 432
— Kraus, Dante s. o. S. 432.
Grauert, H., Zur Dante-Forschung. Hist. Jahrb. XVI (1895).
— Aus Dantes Seelenleben. Ebenda XX (1899).
Sauter, C., Dantes Monarchie übers. u. erklärt. Freib. i. B. 1913.
Vento, S., La filosofia politica di Dante nel ,,De Monarchia". Torino 1921.
Schneider, F., Die Entstehungszeit der Monarchia Dantes. Leipzig 1922.
Jordan, E., Dante et la théorie romaine de l'Empire. (Nouv.) Rev. hist. du droit français 1921, 1922.

Dupuy, P., Hist. du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel. Paris 1655.
Finke, H., Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Münster 1902.
— Acta Aragonensia. Bd. 1—3. Berlin 1908—22.
Registres de Boniface VIII. p. p. G. Digard, M. Faucon, A. Thomas. Paris 1884 ss.
Drumann, W., Gesch. Bonifaz' VIII. Königsberg 1852.
Tosti, L., Storia di Bonifacio VIII. Montecassino 1846. 2 Bde.
Holtzmann, R., Wilhelm Nogaret. Freiburg i. Br. 1898.
Wenck, K., Philipp der Schöne v. Frankreich. Marburg 1906.
Boutaric, E., La France sous Philippe le Bel. Paris 1861.
Lizerand, G., Clément V. et Philippe le Bel. Paris 1910.
Lavisse, E., Histoire de France III, 2. Paris 1901.

Ausgaben und Handschriften der Traktate in den folgenden Werken:

Scholz, R., Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen u. Bonifaz' VIII. Stuttgart 1903 (Kirchenrechtl. Abhandlungen v. Stutz 6—8).
Rivière, J., Le Problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel. Louvain 1926 (Spicilegium sacrum Lovaniense 8).
Riezler, S., Die literarischen Widersacher der Päpste z. Z. Ludwigs des Baiers. Leipzig 1874.
Jacques de Viterbe, De regimine christiano éd. p. H. X. Arquillière. Paris 1926.
Augustinus (Triumphus) de Ancona, Summa de ecclesiastica potestate s. l. e. a. [Lugduni 1482]. Cfr. Hain 959, Pellechet 615.
Scholz, R., Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs d. B. (Bibliothek des preuß. hist. Instituts 9. 10). Rom 1911—14.
Zeck, E., Der Publizist Pierre Dubois. Berlin 1911.

Marsilius of Padua, Defensor pacis, ed. by C. W. Previté-Orton. Cambridge 1928.
Battaglia, F., Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo. Firenze 1928.
Valois, N., Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor pacis. Hist. littér. de la France 33 (1906).
Otto, H., Marsilius v. Padua u. der Defensor p. Histor. Jahrbuch 45 (1925).
Scholz, R., Zur Datierung und Überlieferung des Defensor p. von Marsilius. Neues Archiv 46 (1926).
Hofer, J., Biograph. Studien über Wilhelm v. Ockham. Archivum francisc. hist. VI (1913).
Mulder, W., Gulielmi Ockham tractatus de imperatorum et pontificum potestate. Archiv. francisc. hist. 16. 17. (1923—24).
Haller, J., Papsttum u. Kirchenreform. I. Berlin 1903.
Hauck, A., Kirchengesch. Deutschlands V, 1. Leipzig 1911.
Riezler, S., Gesch. Baierns II. Bd. Gotha 1880.
Preger, W., Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig d. B. München 1877 nebst drei anderen Schriften in den Abhandl. d. Münchener Akad. Hist. Kl. 14—17 (1880—85).
Müller, K., Der Kampf Ludwigs d. B., mit der röm. Kurie. 2 Bde. Leipzig 1879 f.

§ 3. Die päpstliche Kurie in Avignon und das große Schisma.

Über die Periode von Avignon vollständigste Bibliographie und letzte Gesamtdarstellung: Mollat, G., Les papes d'Avignon. 2e Éd. Paris 1912.

Regestrum Clementis V. 8 Bde. Rom 1884 ff.
Lettres des papes d'Avignon (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e Série). Paris 1899 ss.
Analecta Vaticano-Belgica. 6 vols. Rom 1906 ss. (Documents p. p. l'Institut hist. belge de Rome).
Göller, E. u. Schäfer, K., Vatikanische Quellen z. Gesch. der päpstl. Hof- und Finanzverwaltung herausg. v. d. Görres-Gesellsch. 2 Bde. Paderborn 1910 f.
Kirsch, J. P., Die päpstl. Kollektorien in Deutschland (Quellen u. Forsch. hrsg. v. d. Görres-Ges. III). Paderb. 1894.
— Die päpstl. Annaten in Deutschland (Quell. u. Forsch. IX). Paderborn 1903.
— Die Rückkehr der Päpste Urban V u. Gregor XI nach Rom (Quellen u. Forsch. VI). Paderborn 1898.
— Die Finanzverwaltung des Kardinalskollegium. Münster 1895 (Kirchengeschichtl. Studien II, 4).

Baluzius, St., Vitae paparum Avenionensium. Nouv. édition p. Mollat. I—IV. Paris 1914 ss.
Finke, H., Acta Aragonensia s. o. S. 433.
Piur, P., Petrarcas ‚Buch ohne Namen' und die päpstl. Kurie (Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. Buchreihe 6). Halle (1925).
Tommaseo, N.,- Misciatelli, P., Lettere di S. Caterina da Siena. 3ª Ed. 6 Bde. Siena 1913 ss.
Revelationes s. Brigittae. 2 T. Romae 1628.
Alvarus Pelagius, De planctu ecclesiae. Ulmae 1474.
Colombe, G., Le palais des papes d'Avignon. Paris 1927.
Haller, J., Papsttum u. Kirchenreform I. Berlin 1902.
Valois, N., Jacques Duèse pape sous le nom de Jean XXII. s. o. S. 432.
Lechner, K., Das große Sterben i. Deutschland 1348—51. Innsbruck 1884.
— Die große Geißlerfahrt 1349. Hist. Jahrb. V. (1889).
Chaillan, M., Le bienheureux Urbain V. Par. 1911 (Les Saints).
Samaran, Ch., et Mollat, G., La fiscalité pontificale en France au 14e s. Période d'Avignon et Grand Schisme. Par. 1905 (Bibliothèque d. écoles françaises d'Athènes et de Rome 96).
Mollat, G., La collation des bénéfices sous les papes d'Avignon. Paris 1921.
Baumgarten, P. M., Untersuchungen u. Urkunden über die Camera collegii cardinalium für die Zeit von 1295 bis 1437. Leipzig 1898.
— Aus Kanzlei u. Kammer. Erörterungen zur kurialen Hof- u. Verwaltungsgesch. im 13.—15. Jahrh. Freib. i. B. 1907.
— Von der apostol. Kanzlei (Görres-Ges. Sektion f. Rechts- u. Sozialwiss. H. 4). Köln 1908.
Dehio, L., Der Übergang von Natural- zu Geldbesoldung an der Kurie. Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. VIII (1910).
Göller, E., Der Liber taxarum der päpstl. Kammer. Quellen u. Forsch. aus ital. Archiven u. Bibliotheken VIII (1905).
Müntz, E., L'argent et le luxe à la cour d'Avignon. Revue des questions historiques 66 (1899).

Über das Schisma Übersicht über Quellen u. Literatur in:

Salembier, L., Le grand schisme d'Occident. N. E. Paris 1921.
Niem, Theod. de, De scismate ed. G. Erler. Leipzig 1890.
Person (Gobelini), Cosmidromius, herausg. v. M. Jansen. Münster 1900.
Alpartil, Martini de, Chronica actitatorum, herausg. v. F. Ehrle (Quell. u. Forsch. herausg. v. d. Görres-Ges. 12). Paderborn 1906.
Repertorium Germanicum I. Verzeichnis der in den Registern Clemens' VII vorkommenden Personen ... des deutschen Reiches, bearbeitet v. E. Göller. Berlin 1916.
De squaloribus curiae romanae. Brown, Fasciculus rerum expetendarum. Appendix. London 1690.
Speculum aureum de beneficiis. Ebenda.
De modis uniendi ac reformandi ecclesiam. V. d. Hardt, Concilium Constantiense I. Lips. 1697.
Valois, N., La France et le grand schisme d'Occident. 4 vols. Paris 1896 ss.
Gayet, L., Le grand schisme d'Occident. 2 vols. Les Origines. Paris 1889 s.
Hefele, Conciliengesch. VI. Pastor, Gesch. d. Päpste I. Souchon, Papstwahlen s. o. S. 430.
Jansen, M., Papst Bonifaz IX. Freiburg i. Br. 1904.
Bliemetzrieder, F., Das Generalkonzil i. großen abendl. Schisma. Paderborn 1904.
— Literarische Polemik zu Beginn des großen abendländ. Schisma (Publikationen des österreich. hist. Institus I). Wien 1909.

Scheuffgen, F., Beiträge z. Gesch. des großen Schisma. Freiburg i. Br. 1889.
Höfler, C., Ruprecht v. d. Pfalz. Freiburg i. Br. 1861.
Theolosphori heremite de Cusentia de causis ... et fine instantis scismatis u. d. T.: Abbas Joachim m. propheta. Venetiis p. Bernardinum Benalium 1516.
Kampers, F., Kaiserprophetieen u. Kaisersagen im M.A. München 1895.
Brettle, S., San Vicente Ferrer u. sein literar. Nachlaß. Münster 1924.

Burdach, K., Vom Mittelalter zur Reformation III, 1: Der Ackermann aus Böhmen. III. 2: Der Dichter des Ackermann u. s. Zeit. Berlin 1917/26.
William Langland, The vision of William concerning Piers the Plowmann, ed. Walter W. Skeat. 2 Vol. Oxford 1886.
Publications for the Wycliff Society. Lond. 1883 ss.
Lechler, G., Joh. v. Wiclif u. die Vorgeschichte der Reformation. 2 Bde. Leipz. 1872.
Workman, H. B., John Wyclif. 2 Bde. Oxford 1926.
Réville, A., et Petit-Dutaillis, Chr., Le soulèvement des travailleurs d'Angleterre en 1381. Paris 1898.
Ashley, W. J., Englische Wirtschaftsgesch., deutsch v. Oppenheim. II. Bd. Leipzig 1896.
Gairdner, J., Lollardy and the reformation in England. 4 Bde. London 1908—13.
Loserth, J., Huß u. Wiclif. 2. A. München 1925.
Lechler, G., Joh. Hus. Halle 1890.
Höfler, C., Magister Joh. Hus u. der Abgang der deutschen Studenten und Professoren aus Prag. Prag 1864.

§ 4. Die Spätscholastik und die Blüte der Mystik.

Manser, G., Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts. Rektoratsrede. Freiburg Sch. 1915.
Joël, K., Wandlungen der Weltanschauung. I Tübingen 1928.
Überwegs, Grundriß der Gesch. der Philosophie II[11] v. B. Geyer. Berlin 1928.
Wulf, M. de, Hist. de la philosophie médiévale. II[5]. Louv. 1925.
Baeumker, C., Die europäische Philosophie des M. A. in Kultur d. Gegenwart. Teil I. Abteil. 5. 2. A. Berlin 1913.
Werner, K., Die Scholastik des späteren M. A. 4 Bde. Wien 1881 ff.
Willmann, O., Gesch. des Idealismus II[2]. Braunschweig 1907.
Michalski, K., Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pend. le XIV s. Bulletin de l'académie polonaise d. sciences et lettres. Cl. d'hist. et de philos. 1920.
Stadelmann, R., Vom Geist des ausgehenden M.A. Deutsche Vierteljahrsschrift. Buchreihe 14 (1929).
Ritter, G., Studien zur Spätscholastik. I—III. Sitz.-Ber. der Heidelb. Akad. Philos.-hist. Kl. 1921—22. 27.
Heidingsfelder, G., Albert v. Sachsen. Münster i.W. 1921 (Beiträge z. Gesch. der Philos. des M.A. XXII).
Ehrle, F., Kard., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (Alexanders V). Münster 1925 (Franziskan. Studien Beih. 9).
Prantl, C., Gesch. der Logik im Abendlande III. IV. München 1867, 1870.
Dittrich, O., Gesch. der Ethik. III. Leipz. 1926.
Duhem, P., Le système du monde. Hist. des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic IV. Paris 1916.
— Etudes sur Léonard de Vinci. 3 Séries. Paris 1907—13.
Struns, F., Gesch. der Naturwissenschaften im M.A. Stuttgart 1910.

Pourrat, P., La spiritualité chrétienne. II. Paris 1921.
Bernhart, J., Die philos. Mystik des M.A. München 1922.
Bonaventura, Opp. Ad claras aquas p. Florentiam. 10 Bde. 1882 ff.
Daselbst in V: Itinerarium mentis in Deum; die meisten andern mystischen Schriften in VIII.
Meditationes vitae Christi in Bonaventurae Opp. VI (Lugduni 1668). 334 ss.
Oliger, P. Livario, Le meditationes vitae Christi. Studi Francescani VII. VIII. Arezzo 1922.
Longpré, P. Ephrem, La théol. mystique de S. Bonaventura. Arch. Francisc. hist. 14 (1921).
Ludolphus de Saxonia, Vita Christi ed. L. M. Rigollot. 4 Bde. Paris 1878 ff.
Doncoeur, P., Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno. Documents édités avec le concours de Mgr. Faloci Pulignani. Texte latin. Paris 1926.
Catharina Bononiensis, Libellus de revelationibus s. de VII armis spiritualibus. Bononiae 1511.
Caterina da Siena, Libro della divina dottrina detto dialogo della divina provvidenza, nuova ediz. di Matilde Fiorilli. Bari 1912 (Scrittori d'Italia).
Drane, A. Th., The history of St. Catherine of Siena. Lond. 1880. 3. Ed. 1899. Deutsche Übersetzung. Dülmen 1884.
Gauthiez, P., Ste Catherine de Sienne. Paris 1916.
Revelationes s. Brigittae. 2 T. Romae 1628, deutsch v. L. Clarus. 4 Bde³. Regensburg 1887.
Krogh-Tonning, K., Die hl. Brigitta v. Schweden. Kempten 1907.
Müller, G., Aufriß der deutschen Literaturgesch. III. Das Zeitalter der Mystik. Zeitschrift für Deutschkunde 42 (1928).
Preger, W., Gesch. der deutschen Mystik im M.A. 3 Bde. Leipzig 1874—93.
Hauck, A., Kirchengeschichte Deutschlands. V., 1 Leipzig 1911.
Pfeiffer, Fr., Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Leipzig. 2 Bde. 1845, 57.
Greith, K., Die Deutsche Mystik im Predigerord. Frb. i. B. (1861).
Denifle, H., Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden. Graz 1873. 8. A. 1926.
Jundt, A., Histoire du panthéisme populaire au m.-â. Paris 1875.
Spamer, A., Texte aus der deutschen Mystik. Jena 1912.
Hornstein, Xav. de, Les grands mystiques allemands du 14e s. Thèse de théol. de Frib. en S. 1922.
Grabmann, M., Die Kulturwerte der deutschen Mystik. Augsburg 1923.
— Neuaufgefundene latein. Werke deutscher Mystiker. Sitz.-Ber. d. Münchener Akad. Philos.- philol. u. hist. Kl. 1921 (1922)
— Mittelalterliches Geistesleben. Abhandl. z. Gesch. der Scholastik u. Mystik. München 1926.
Krebs, E., Meister Dietrich (Beitr. z. Gesch. der Philos. des M.A. V). Münster 1906.
Baeumker, Cl., Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des M.A. Straßburg 1912.

Sievers, E., Pred. v. Meister Eckart. Zeitschr. f. deutsch. Altert. XV (1872).
Denifle, H., Meister Eckharts latein. Schriften u. die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv f. Liter.- und Kirchengesch. des M.A. II (1886).
Jostes, F., Meister Eckhart u. seine Jünger. Collectanea Frib. IV. Freib. Schw. 1895.
Strauch, Ph., Meister Eckharts Buch der göttl. Tröstung (Liber Benedictus). Bonn 1910.
— Meister Eckhart Probleme. Rectoratsrede. Halle 1912.
— Paradisus animae intelligentis, herausg. v. —. (Deutsche Texte des MA. 30.) Berlin 1919.

Quint, F., Die Sprache Meister Eckeharts. Deutsche Vierteljahrsschrift VI. (1928).
Karrer, O., Meister Eckehart, das System seiner religiösen Lehre u. Lebensweisheit. Textbuch. München 1926.
Karrer, O., u. Piesch, Hermann, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift v. J. 1326. Erfurt 1927.
Théry, G., Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. de Soest. Archives d'hist. doctrinale et littér. du m.-â. I. (1926).
— Contribution à l'hist. du procès d'Eckhart. Première phase (1325—26). Extrait de La Vie spirituelle. Ligugé 1926.
— Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse. Archives d'hist. doctrinale et littér. du m.-â. III. (1928).
Grabmann, M., Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Abhandl. d. bayer. Akad. Philos.-philol. u. hist. Kl. XXXII (München 1927).

Schmidt, C., Johannes Tauler v. Straßburg. Hamburg 1841.
Taulers Predigten, herausg. v. F. Vetter. Berlin 1910 (Deutsche Texte des M.A. 11).
Corin, A. L., Sermons de Tauler et autres écrits mystiques. P. 1914 (Bibl. de la faculté de philos. de Liège 33).
Lehmann, W., Joh. Taulers Predigten, übertragen v. —. 2 Bde. Jena 1913.
Oehl, W., Tauler (Deutsche Mystiker IV). Kempten 1919.
Théry, G., Esquisse d'une vie de Tauler. La vie spirituelle. Supplém. Mars 1927.
Denifle, H., Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus v. Basel. Hist.-polit. Blätter 75 (1875).
— Taulers Bekehrung kritisch unstersucht. Straßburg 1879.
— Die Dichtungen des Gottesfreundes vom Oberland. Zeitschrift f. deutsches Altertum 24, 25 (1880—81).
— Das Buch v. d. geistl. Armut, herausg. v. —. München 1877.
Jundt, A., Rulman Merswin et l'ami de Dieu. Paris 1890.
Rieder, K., Der Gottesfreund vom Oberland. Innsbruck 1905.
Strauch, Ph., Rulman Merswin u. die Gottesfreunde. Realencyklop. f. protest. Theol. XVII³ (1906).
Chiquot, A., Histoire ou légende? Jean Tauler et le Meisters Buoch. Paris 1922.
Merswins „Vier anfangende Jahre." Des Gottesfreundes „Fünfnamenbuch" (Die sogen. Autographa) herausg. v. Phil. Strauch (Altdeutsche Textbibl. 23). Halle 1927.
Theologia deutsch, herausg. v. F. Pfeiffer.⁵ Gütersloh 1923.
Der Frankforter . . ., herausg. v. W. Uhl. Bonn 1912 (Kleine Texte).
Bernhart J., Der Frankfurter, übertragen u. eingeleitet (Leipzig. 1920).
Paquier, J., Un mystique allemand du 14ᵉ s. L'orthodoxie de la Théologie germanique. Paris 1922.

Bihlmeyer, K., Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Stuttgart 1907.
Heller, N., Des Mystikers H. Seuse deutsche Schriften übertragen v. —. Regensb. 1926.
Strange, J., Henrici Susonis seu Fratris Amandi Horologium Sapientiae ed. —. Coloniae 1861.
Strauch, Ph., Margaretha Ebner u. Heinrich v. Nördlingen. Freib. i. Br. 1882.
Schröder, K., Der Nonne v. Engelthal Büchlein von der Gnade Überlast. Tübingen 1871 (Bibl. des Lit. Vereins 108). Übertragen von W. Oehl Paderborn 1924.

Vetter, Ferd., Elsbeth Stagel, Das Leben der Schwestern zu Töss herausg. v. — Berlin 1906 (Deutsche Texte des M.A. 6).
Ancelet-Hustache, J., La vie mystique d'après la chronique de Töss. Paris 1928.
Die übrigen Klosterchroniken mit der dazu gehörigen Literatur zusammengestellt in den Einleitungen zu den beiden folgenden Schriften:
Wilms, P. Hieronymus O. P., Das Beten der Mystikerinnen. Leipzig 1916 (Quellen u. Forsch. zu Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland 11).
— Das Tugendstreben der Mystikerinnen. Vechta 1927 (Dominikan. Geistesleben 2).

Knowles, D., The English Mystics. London 1927.
Rolle, Rich., Du péché à l'amour divin ou l'amendement du pécheur trad. p. L. Denis. Paris 1926.
Connolly, J. L., John Gerson reformer and mystic. Louvain 1928 (Univ. de Louv. Recueil de trav. Série II. T. 12).
Stelzenberger, J., Die Mystik des Joh. Gerson. Breslau 1928 (Breslauer Studien 10).
Surius, L., Joannis Rusbrochii Opp. ed. —. Coloniae 1608.
David, J., Werken van Ruysbroeck ed. —. 6 deelen. Gent 1858—68.
Œuvres de Ruysbroeck, trad. p. les Bénédictins de St. Paul de Wisques. 3 Vols. Bruxelles 1917—20.
Lambert, F. A., Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Vom glänzenden Stern. Das Buch von der höchsten Wahrheit. Drei Schriften des J. v. R. übersetzt von —. Leipzig 1902.
Huebner, F. M., J. v. R. Das Buch von den 12 Beghinen. Übersetzt von —. Leipzig 1917.
Verkade, J. v. R. Die Zierde der geistl. Hochzeit. Mainz 1922. Aus dem Buch v. d. 12 Beghinen. Ebd. 1923. Das Reich der Geliebten. Ebd. 1924.
Dolezich, Gabriele, Die Mystik J. v. R.s des Wunderbaren. Habelschwerdt 1926 (Breslauer Studien z. hist. Theologie 4).
Auger, A., Etude sur les mystiques des Pays-Bas au m.-â. Mémoires couronnés et autres mém. p. p. l'Académie royale de Belgiques 46. Bruxelles 1892.
— Une doctrine spéciale des mystiques du 14e s. en Belgique. Ruysbroeck et la vie commune. Compte rendu 3e Congrès scientif. internat. des catholiques. IIe Section. Brux. 1895.
Reypens, L., Le sommet de la contemplation mystique. Revue d'ascétique et mystique III—V (1922 ff.).
Debongnie, P., Jean Mombaer de Bruxelles. Ses écrits et ses réformes. Louvain 1928 (Univ. L. Recueil de travaux Sér. II. T. 11).
Grube, K., Gerhard Groot und seine Stiftung. Köln 1883 (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft).
Acquoy J. G. R., Het Kloster te Windesheim en zijn Invloed. 3 dl. Utrecht 1875—80.
Schoengen, M., Die Schule von Zwolle. Diss. Freiburg Sch. 1898.
— Jacobi Traiecti alias de Voecht Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwolle. Amsterdam 1908.
Barnikol, E., Studien z. Gesch. der Brüder vom gemeinsamen Leben. Tübingen 1917 (Ergänzungsheft z. Zeitschrift f. Theol. und Kirche).
Loeffler, Kl., Das Schrift- und Buchwesen der Brüder vom gemeinsamen Leben. Zeitschrift f. Bücherfreunde XI (1907—8) II. Bd. Bielefeld.
Hyma, A, The christian Renaissance. A history of the Devotio Moderna. New York 1925.
Schaepdryver, E. de, La dévotion moderne. Nouvelle revue théologique 54. Tournai 1927.
Thomae Hemerken a Kempis Opera Omnia ed. J. Pohl. Vol. I—VII. Friburgi Brisg. 1902—22.

Pohl, J., Thomas von Kempen der Verfasser der Nachfolge Christi. Festschrift Hertling. Kempten 1913.
Klöckner, A., Lebensbeschreibung des Thomas v. Kempen. Festschrift. Kempen 1921.
Symphorien de Mons, L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ. Etudes franciscaines 33. 34 (1921—22).
Durrant, C. S., A link between Fleemish Mystics and English martyrs. London 1925.
Watrigant, H., La genèse des exercices de St. Ignace. Etudes religieuses 71, 72, 73 (1897).
— Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e s. Paris 1919 (Collection de la Bibl. des exercices 59).
— La méditation méthod. et l'Ecole des frères de la vie commune. Rev. d'ascét. et de mystique III (1922).
— La méditation méthod. et J. Mauburnus. Ebenda IV. (1923).

Richstätter, C., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. 2. Aufl. Regensburg 1924.
Barth, M., Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß. Freiburg i. Br. 1928.
Dionysii Cartus. Opp. 43 vol. Monstrolii 1896 ss.
Vernet, Denys le Chartreux. Dict. théol. cath. IV (1911).
Mougel, A., Denys le Chartreux. Montreuil s.-Mer 1896.
Krogh-Tonning, K., Der letzte Scholastiker. Freiburg i. Br. (1904).
Stiglmayr, J., Neuplatonisches bei Dionysius d. K. Histor. Jahrbuch XX (1899).
Nicolaus de Cusa, Opp. 3 vol. Paris 1514.
Vansteenberghe, E., Autour de la docte ignorance. Beiträge z. Geschichte der Philos. des M.A. XIV (1915).
— Le Cardinal Nicolas de Cues. Paris 1920.
Stammler, W., Von der Mystik zum Barock 1400—1600. Stuttg. 1927.

§ 5. Die feudale Welt. Das kirchlich-religiöse Volksleben.

Molinier, A., Les sources de l'hist. de France IV., V. Paris 1904.
Lorenz, O., Deutschlands Geschichtsquellen im M.A. seit der Mitte des 13. Jahrh. 3. Aufl. Berlin 1886.
Nadler, J., Literaturgesch. der deutschen Stämme. I. II. 2. Aufl. Regensburg 1923.
Salzer, A., Illustr. Gesch. der deutschen Literatur. I². Regensburg 1926.
Petit de Julleville, Hist. de la langue et de la littérat. française II. 2e partie. Paris 1896.
Bédier-Hazard, Hist. de la littér. française. Paris 1923.
Lavisse, E., Hist. de France. IV, 1. p. Coville, 2. p. Petit-Dutaillis. Paris 1902.
Lindner, Th., Deutsche Gesch. unter den Habsburgern und Luxemburgern. 2 Bde. Stuttgart 1890.
Kraus, V. v. u. Kaser, K., Deutsche Gesch. im Ausgang des M. A. 2 Bde. Stuttgart 1897. 1912.
Janssen, J., Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des M. A. I. 20. Aufl. VI. 17 A. VII, VIII. 15. A. Freiburg i. Br. 1913, 24.
Steinhausen, G., Gesch. der deutschen Kultur 2. A. I Leipz. 1913.
— Kulturgesch. der Deutschen im M.A. 3. A. Leipzig 1921 (Wissensch. u. Bildung).
Langlois, Ch. V., La vie en France au m.-â. La vie spirituelle. Paris 1928.

Denifle, H., La désotation des églises, monastères et hôpitaux en France vers le milieu du 15e s. I. Mâcon 1897.
—— pend. la guerre de 100 ans II 2 vol. Paris 1899.
Froissart, J., Chroniques p.p. S. Luce, G. Raynaud 11 Bde. Par. 1869—99.
Deschamp, Eustache, Œuvres p. p. De Queux, de St-Hilaire et Raynaud. 11 vols. P. 1878 ss.
Christine de Pisan, Œuvres poétiques p. p. M. Roy. 3 vols. Par. 1886 ss.
Pinet M. J., Christine de Pisan. Paris 1927.
Champion, P., Hist. poétique du 15e s. 2 vols. Paris 1923.
Huizinga, J., Herbst des M. A. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. u. 15. Jahrhunderts in Frankreich u. in den Niederlanden. Deutsch v. Wolff-Mönckeberg. 2. Aufl. München 1928.
Cartellieri, O., Am Hofe der Herzöge von Burgund. Basel 1926.
Delaville le Roulx, J., La France en Orient au 14e s. Expéditions du maréchal Boucicaut. Paris 1886.
Schäfer, K., Deutsche Ritter u. Edelknechte in Italien währ. des 14. Jahrh. Buch 1—3. Paderborn 1911—14 (Quellen u. Forschungen 15. 16).
Finke, H., Papsttum u. Untergang des Templerordens. 2 Bde. Münster 1907.
Ziesemer, W., Die Literatur des deutschen Ordens in Preußen. Breslau 1928.
Kolberg, J., Die Einführung der Reformation im Ordenslande Preußen. Mainz 1897.
Vota, J., Der Untergang des Ordensstaates Preußen u. die Entstehung der preuß. Königswürde, Mainz 1911.
Roth v. Schreckenstein K. H. Freih., Gesch. der ehemal. Reichsritterschaft. 2 Bde. Freiburg i. Br. (1886).

Schultz, Alwin, Deutsches Leben im 14. u. 15. Jahrh. Wien 1892.
Rehm, W., Kulturverfall u. spätmittelhochdeutsche Didaktik. Zeitschrift f. deutsche Philol. 52 (1927).
La visite des églises du diocèse de Lausanne en 1416-17. Mémoires et documents p. p. la Société d'hist. de la Suisse romande. 2e Série T. XI. Lausanne 1921.
Coulton, G. G., The medieval village. Cambridge 1926.
Hügli, H., Der deutsche Bauer, dargestellt nach den deutsch. literar. Quellen vom 11.—15. Jahrh. Bern 1928. Diss.
Schulte, Al., Der Adel u. die deutsche Kirche (Kirchenrechtl. Abhandl. 63—64). Stuttgart 1910.
Kisky, Wilh., Die Domkapitel der geistl. Kurfürsten nach ihrer persönl. Zusammensetzung. Quellen und Stud. z. Verfassungsgesch. I. (Weimar 1906).
Power, Eileen, Medieval English nunners. Cambridge 1922.
Busch, Joh., Chronicon Windeshemense u. Liber de reformatione monasteriorum, bearb. v. Grube. Halle 1886.
Grube, K., Johannes Busch. Freiburg i. Br. 1881.
Linneborn, Joh., Zustand der westfäl. Benediktinerklöster vor ihrem Anschluß an die Bursfelder Kongregation. Münster i. W. 1898.
— Reformation der westfäl. Benediktinerklöster im 15. Jahrh. durch die Bursfelder Kongregation. Studien u. Mitteil. a. d. Benediktin. u. Cisterciens. Ord. 20—22 (1899—1901).
Berlière, U., La congrégation de Bursfeld. Les origines. Revue bénédictine 16 (1899).
— D. Jean de Rode, abbé de St. Mathias de Trèves. Ebenda 12 (1895).
— La congrégation bénédict. de Chezal-Benoît. Ebenda 17 (1900).
— La réforme de Melk au 15e s. Ebenda 12 (1895).
Meyer, J., Buch der Reformacio Predigerordens, hrsg. v. B. M. Reichert. Leipz. 1908—9 (Quellen u. Forsch. z. Gesch. des Dominikanerordens I. H. 2, 3).

Pidoux, A., Sainte Colette. Paris 1907 (Les Saints).
Schlager, P., Johannes Brugman, ein Reformator aus dem Franziskanerorden. Katholik 3. F. 25 (1902). 4. F. 5 (1910).
Bierbaum, A., Dietrich v. Münster. Münster 1926.
Samouillan, A., Olivier Maillard, sa prédication et son temps. Thèse de Bordeaux. Paris 1891.
Störmann, A., Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgang des M. A. u. in der Reformationszeit (Reformationsgeschl. Studien u. Texte 24—26). Münster 1916.
Falk, F., An der Wende des 15. Jahrh. Klerikales Proletariat. Hist.-pol. Blätter 112 (1893).
Löhr, J., Methodisch-Kritische Beiträge z. Gesch. der Sittlichkeit des Klerus, besonders der Erzdiözese Köln am Ausgang des M. A. (Reformationsgesch. Studien u. Texte 17). Münster 1910.
Falk, F., Die pfarramtlichen Aufzeichnungen des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (Erläuterungen u. Ergänz. zu Janssens Gesch. des deutsch. Volkes IV, 3). Freib. i. Br. 1904.
Götz, J. B., Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein v. J. 1511 (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 47—48). Münster 1926.
Greving, J., Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt (ebenda 4, 5). Münster 1900.
Linsenmayer, A., Gesch. der Predigt in Deutschland bis z. Ausgange des 14. Jahrh. München 1886.
— Beiträge z. Gesch. der Predigt in Deutschl. am Ausgang des M. A. Lyzeum. Passau 1889.
Cruel, R., Gesch. der deutschen Predigt im M. A. Detmold 1879.
Hering, H., Die Lehre von der Predigt. 1. Gesch. d. Predigt. Berlin 1897.
Keppler, P., Zur Passionspredigt des M. A. Histor. Jahrbuch III. IV. (1882 f.)
Kerker, M., Die Predigt in den letzten Zeiten des M. A. Theol. Quartalschrift 43 (1861), 44 (1862).
Landmann, F., Das Predigtwesen in Westfalen. Münster 1900 (Vorreformationsgesch. Forschungen I).
Paulus, N., Zur Geschichte der Predigt beim ausgehenden M. A. Katholik 1894. II. Bd.
Wann, P., Die Passion des Herrn, gepredigt im Passauer Dom 1460, übers. u. herausg. v. F. X. Zacher, Augsburg 1928.
Geffcken, J., Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts. I. Die 10 Gebote. Leipzig 1855.
Bahlmann, P., Deutschlands kathol. Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Münster 1894.
Falk, F., Der Unterricht des Volkes in den kathol. Hauptstücken am Ende des M. A. Histor.-Pol. Blätter 108, 109 (1891 f.).
— Zur älteren Volksliteratur Himmelstraße u. Seelentrost. Ebenda Bd. 108.
— Drei Beichtbüchlein nach den 10 Geboten. Münster 1907 (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 2).
— Die deutschen Meßauslegungen v. d. Mitte des 15. Jahrh. bis 1525. Köln 1889 (Vereinsschrift der Görres-Ges.).
Auer, P., A., Johannes v. Dambach u. die Trostbücher vom 11.—16. Jahrh. (Beitr. z. Gesch. der Philos. u. Theol. des M. A. 27. H. 1—2). Münster 1928.
Walther, W., Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters. Braunschweig 1892.
Berger, S., La bibl. française au moyen-âge. Paris 1884.
Falk, F., Die Bibel am Ausgange des Mittelalters. Köln 1905 (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft).
Besson, Marius, L'église et la bible. Genève 1927.

Hasak, V., Der christl. Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des M. A. Regensburg 1868.
Wilmart, A., La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote. Recherches de théologie ancienne et mediév. I (1929).
Dumoutet, E., Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au S.-Sacrement. Thèse en théol. Univ. de Strasbourg. Paris 1926.
Knapp, F., Die Künstlerische Kultur des Abendlandes I⁴. Bonn 1923.
Michel, A., Hist. de l'art III, 1. Paris 1907.
Dehio, G., Gesch. der deutsch. Kunst II². Berlin 1923.
Mâle, E., L'art religieux à la fin du m.-â. en France. Paris 1908.
Kraus, F. X., Gesch. der christl. Kunst II, 1. Freiburg i. Br. 1897.
Francke, K., Die Kulturwerte der deutschen Literatur in ihrer geschichtl. Entwicklung I. Berlin 1910.
Andreas, W., Die Kulturbedeutung der deutschen Reichsstadt zu Ausgang des Mittelalters. Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. VI. (1928) H. 1.
Petit de Julleville, L., Les mystères. 2 vols. (Paris 1880.)
Creizenach, W., Gesch. des neueren Dramas I. Mittelalter u. Frührenaissance. 2. A. Halle 1911.
Ancona, A. d'., Origini del teatro ital. 2 t. 2ª. Ed. Torino 1891.
Sepet, M., Origines cathol. du théatre moderne. Paris 1901.
Cohen, G., Hist. de la mise en scène dans le théatre religieux français. Paris nouv. Edit. 1926.
Künstle, K., Die Legende der 3 Lebenden u. der 3 Toten u. der Totentanz. Freiburg i. Br. 1908
Buchheit, Gert, Der Totentanz, seine Entstehung und Entwicklung. Leipzig 1926.
Falk, F., Die deutschen Sterbebüchlein bis 1520. Köln 1890 (Vereinsschrift der Görres-Ges. f. 1890).
Biblia pauperum herausg. v. Laib u. Schwarz². Freiburg i. Br. 1893.
Engelhardt, H., Der theolog. Gehalt der Biblia pauperum (Studien z. deutsch. Kunstgesch.). Straßb. 1927.
Lutz, J. -Perdrizet, P., Speculum humanae salvationis. Krit. Ausg. Mülhaus. Lips. 1907.
Perdrizet, P., Etude sur le Speculum salvationis. Paris 1908.
Häfele, P. Gallus M., Franz v. Retz. Innsbruck 1918.
Gersoni Opp. Argentinae cura Geileri. 4 vol. 1606.
Nicolai de Clemangis Opp. ed. Lydius. Lugduni 1613.
Siebert, H., Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung. Freiburg i. Br. 1907 (Erläuter. u. Ergänz. zu Jansen VI, 1).
Schnürer, G., Das Kümmernis-Problem in Bayern. Bayer. Heimatschutz 1927.
Coulton, G. G., Life in the middle ages I: Religion, Folk-Lore and superstition. Cambridge 1928.
Hansen, J., Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im M. A. und die Entstehung der großen Hexenverfolgung. München 1900.
— Quellen u. Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im M. A. Bonn 1901.
Diepgen, P., Arnaldus de Villanova de improbatione maleficiorum. Arch. f. Kulturgesch. 9 (1911).
Soldan-Heppe, Gesch. der Hexenprozesse. Neu bearb. v. M. Bauer. 2 Bde. München 1911.
Marx, J., L'inquisition en Dauphiné. Etude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie. Paris 1914 (Bibl. de l'école d. hautes études 206).

Sechstes Buch.

Das Ringen um die Kirchenreform. Die Renaissance.

Pastor, L., Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance I—III. 9. A. Freiburg i. Br. 1925 f. IV. 1. 2 1906—7.
Rocquain, F., La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther. II., III. Paris 1895—97.
Creighton, A history of the Papacy from the Great Schism to the Sack of Rome I—VI. London 1901.
The Cambridge modern history. I. The Renaissance. Cambridge 1902.
Joël, K., Wandlungen der Weltanschauung I. Tübingen 1928.

§ 1. Die Reformkonzilien.

Von der Hardt, E. H., Magnum Constantiense Concilium. 6 Bde. Frankfurt 1700. VII. Index. Berol. 1742.
Finke, H., Forschungen u. Quellen zum Konstanzer Konzil. Paderborn 1889.
— Acta Concilii Constanciensis I. Münster i. W. 1896. II. in Verbindung mit J. Hollnsteiner 1923. III u. IV. in Verb. mit Hollnsteiner u. H. Heimpel. 1926. 1928.
— Bilder vom Konstanzer Konzil. Heidelberg 1903.
Ulrich v. Richental, Chronik des Konstanzer Konzils herausg. v. M. R. Buck. Tübingen 1882 (Bibl. des Lit. Ver. 158).
Hübler, B., Die Konstanzer Reformation und die Konkordate von 1418. Leipzig 1867.
Andreas, presb. Ratisbonensis. Sämtl. Werke, herausg. v. G. Leidinger. München 1903.
Valois, Noel, La crise religieuse au XV^e s. Le pape et le concile. 2 vols. P. 1909.
Hefele, C. J. v., Konziliengesch. VII. Freib. i. Br. 1874. Traduction p. D. H. Leclercq VII, 1. Paris 1916.
Tschackert, P., Peter v. Ailli. Gotha 1877.
Salembier, L., Petrus de Alliaco. Lille 1896.
Schwab, J. B., Joh. Gerson. Würzburg 1858.
Lafontaine, A., Jehan Gerson. Paris 1906.
Connolly, Stelzenberger s. o. S. 439.

Monumenta conciliorum generalium saec. XV. Concilium Basileense. Script. T. I—III. Vindob. 1857—1896.
Haller, J., Concilium Basiliense. 7 Bde. Basel 1896—1926.
Die Reformation des Kaisers Sigismund, herausg. v. H. Werner. Berlin 1908. (Ergänzungsheft III des Archivs f. Kulturgesch.)
Weigel, H., Die Entstehung der sogen. Reformation Sigmunds. In: Aus Politik u. Gesch. Gedächtnisschrift f. G. v. Below. 1928.
Confutatio primatus papae. In: Goldast, Monarchia I. Han. 1612.
Albert, M., Matthias Döring. Stuttgart 1892.
Aeneas Sylvius (Piccolomineus, Pius II Papa), Opera. Basileae 1571.
— Briefwechsel herausg. v. R. Wolkan. 4 Bde. (Fontes rer. austriac. II, 61, 62, 67, 68). Wien 1909—18.
Nicolaus Cusanus, Coniectura de ultimis diebus mundi. Nurimbergae. Sensenschmid 1471. Opp. (Paris 1514) III, fol. 1 ss.
Vansteenberghe, E., Le cardinal Nicolas de Cues. Paris 1921.
Höfler, C., Die Geschichtschreiber der Husit.-Bewegung. 3 Teile. Fontes rer. Austr. I, 2, 6, 7. Wien 1856—66.
Valois, N., Hist. de la Pragmatique Sanction de Bourges. Paris 1906.

Haller, J., England und Rom unter Martin V. (Quellen u. Forsch. aus italien. Archiv. u. Biblioth. VIII). Rom 1905.
Pückert, W., Die Kurfürstl. Neutralität während des Basler Konzils. Leipzig 1858.
Perouse, G., Le cardinal Louis Aleman, présid. du concile de Bâle. Par. 1904.
Thureau-Dangin, P., St. Bernardin de Sienne. Paris 1896.
Hefele K., Der hl. Berhardin v. Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien. Freiburg i. Br. 1912.
Ferrero-Howell, A. G., S. Bernardino of Siena. London 1913.
Rabory, J., Leben der hl. Franziska Romana. Deutsche Bearbeit. v. Ch. Stelzer. Mainz 1888.
Rambuteau, Comtesse de, Ste Françoise Romaine. Paris 1900.
Kerval, L. de, Jean de Capistran, son siècle, son influence. Paris 1887.
— Un frère mineur d'autrefois; St. Jean de Capistran. Vauves 1909.
Jacob, E., Johannes v. Capistrano I. Breslau 1903.

§ 2. Die Anfänge des Humanismus und der Renaissance in Italien.

Götz, W., Mittelalter und Renaissance. Hist. Zeitschrift III. F. 2. Bd. (1906).
Voigt, G., Die Wiederbelebung des classischen Altertums³. 2 Bde. Berlin 1893.
Geiger, L., Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutschland. Berlin 1882.
Burckhardt, J., Die Kultur der Renaissance. Leipzig 1860 (15. A. bes. v. W. Goetz 1926), herausg. v. L. Heinemann. Berlin 1928.
Batiffol, L., Le siècle de la renaissance. Paris 1909.
Brandi, K., Die Renaissance in Florenz u. Rom. 8 Vorträge⁷. Leipzig 1927.
Arnold, R., Kultur der Renaissance.³ Sammlung Göschen 189. Berlin 1920.
Janitschek, H., Die Gesellschaft der Renaissance in Italien und die Kunst. Stuttgart 1879.
Guiraud, L., L'église romaine et les origines de la renaissance. 5e Ed. Paris 1927.
Nerrlich, P., Das Dogma vom klassischen Altertum in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1894.
Saitschick, R., Menschen und Kunst der italienischen Renaissance². München 1925.
Körting, G., Geschichte der italienischen Literatur. 3 Bde. Leipzig 1878—84.
Gaspary, A., Gesch. der italienischen Literatur. 2 Bde. Straßburg 1885—88.
Volpi, G., Storia letteraria d'Italia: Il Trecento. Milano s. a.
Rossi, V., Storia lett. d'Italia: Il Quattrocento. Mil. s. a.
Dejob, Ch., La foi religieuse en Italie au 14e siècle. Paris 1906.
Monnier, P., Le Quattrocento. Essai sur l'hist. littéraire du 15e s. italien, 2 Vols. Paris 1901.
Herzfeld, Marie, Das Zeitalter der Renaissance. Ausgewählte Quellen z. Geschichte der italien. Kultur, herausg. v. —. I. Serie. Bd. 1—10. II. Serie Bd. 1—10. Jena 1910 ff.
Dante s. o. S. 432 f.
Tatham, E., Francesco Petrarca. I. London 1925.
Eppelsheimer, H., Petrarca. Bonn 1926.
Nolhac, P. de, Pétrarque et l'humanisme. Paris 1892.
Foretti, A., Aneddoti della vita di F. Petrarca. Brescia 1928.
Landau, M., Bocaccio, sein Leben und seine Werke. Stuttgart 1877.
Körting, G., Boccaccios Leben und Werke. Leipzig 1880.
Burdach, K., Vom Mittelalter zur Reformation II Bd. Briefwechsel des Cola di Rienzo 1, 3, 4. Berlin 1912 ff.
Sensi, G., Vita di Cola di Rienzo. Genova 1928.
Coluccio Salutati, Epistolario a cura di F. Novati (Fonti p. la storia d'Italia 15 ss.). I—IV, 2. Roma 1891 ss.

Martin, A. v., Col. Salutati u. das humanistische Lebensideal (Beitr. z. Kirchengesch. des M. A. u. der Renaiss. 23). Leipzig 1916.
Coulon, R., Johannis Dominici Lucula noctis. Paris 1908.
Rösler, A., Cardinal Johannes Dominici. Freib. i. Br. 1893.
Walser, E., Poggius Florentinus. Leben u. Werke (Beiträge z. Kulturgesch. des M. A. u. der Renaiss. 14). Leipzig 1914.
Mohler, L., Kardinal Bessarion. Paderb. 1923 (Quellen u. Forschungen 20).
— Bessarions In Calumniatorem Platonis libri. Ebenda 1927 (Q. u. F. 22).
Morcay, R., St. Antonin, archevêque de Florence. Thèse. Paris 1914.
Davidsohn, R., Gesch. von Florenz IV. Die Frühzeit der Florentiner Kultur. Teil 1—3. Berlin 1922—27.
Perrens, F. J., Hist. de Florence depuis la domination des Médicis jusqu'à la chute de la République. 2 Bde. Paris 1888 ff.
Leonardo Bruni, Aretino, Humanistisch-philosoph. Schriften, herausg. v. H. Baron. Leipzig 1928 (Quellen z. Geistesgesch. des M. A. u. der Renaissance v. Goetz 1).
Voigt, G., Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. u. seine Zeit. 3 Bde. Berlin 1856—63. — Opera u. Briefe s. oben S. 444.
Reumont, A. v., Lorenzo de'Medici il Magnifico. 2 Bde. 2. A. Leipzig 1883.
— Frauenschicksale der Renaissance herausg. v. Schaeffer. Dresden 1927.
Maulde-la Clavière, R. De, Les femmes de la Renaissance. Paris 1898.
Rodocanachi, E., La femme italienne à l'époque de la renaiss. P. 1907.
Gutkind, C. S., Frauenbriefe aus der ital. Renaissance. Heidelb. 1928.
Semerau, A., Die Condottieri. Jena 1909.
Vasari, G., Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti. 9 Bde. ed. Milanesi. Fir. 1878—85.
Venturi, A., Storia dell' arte Italiana IV—IX, 3. Firenze 1905—28.
Michel, A., Hist. de l'art. II, 2—III, 2. Paris 1906—1908.
Burckhardt, J., Gesch. der Renaissance in Italien[4] bearb. v. Holtzinger. Stuttg. 1904.
— Der Cicerone. 9. A. v. Bode u. Fabriczy. Leipzig 1904.
Müntz, E., Histoire de l'art pendant la Renaissance. I. Italie. 3 Bde. Paris. 1888—95.
Crowe-Cavalcaselle, Gesch. der ital. Malerei. Deutsch. v. M. Jordan. 6 Bde. Leipzig 1869—76.
Kuhn, A., Allgemeine Kunstgesch. Baukunst II. Plastik II. Malerei I. Einsiedeln 1909.
Kraus, F. X., Gesch. der christl. Kunst. II, 2, 1. Freib. i. Br. 1900.
Knapp, F., Die künstler. Kultur des Abendlandes I[4]. Bonn 1923.
Escher, Konr., Malerei der Renaissance in Mittel- u. Unteritalien (Handbuch der Kunstwiss.). Berlin 1922.
Bode, W., Die italienische Plastik.[3] Berlin 1902.

§ 3. Die Päpste in der Zeit der Renaissance.

Pastor, Rocquain, Creighton s. o. S. 443 u. Literatur zu § 2.
Aeneas Silvius, Opp. u. Briefe. s. oben S. 444.
Platynae Liber de vita Christi ac omnium pontificum a cura di G. Gaida (Muratori, RR. Ital. SS. III. p. I. N. Ediz.). Città di Castello, Bologna 1913 ss.
Infessura, Stef., Diaria rerum Rom. ed Tommasini (Fonti p. la storia it. 5). Roma 1890.
Burchardi, Joh., Diarium p. p. L. Thuasne 3 vols. Paris 1883 ss.
Paris de Grassis, Il Diario di Leone X ed. Delicati-Armellini. Roma 1884.
Sigismondo de' Conti, Le storie de'suoi tempi dal 1475 al 1510 ed. F. Calabri. 2 vol. Roma 1883.

Jovius, P., Vita Leonis et Vita Adriani VI. Florentiae 1548. 1551.
— Historia sui temporis 2 vol. Flor. 1552.
Pleyer, K., Die Politik Nikolaus' V. Stuttgart 1927.
Voigt, Enea Silvio als Pius II. oben S. 445.
Rodocanachi, Hist. de Rome de 1354 à 1513. 3 Bde. Paris 1922—28.
Boncampagni, E. Roma nel rinascimento I. Albano 1928.
Gregorovius, F., Gesch. der Stadt Rom im M. A. VII. VIII[4]. Stuttgart 1894—96.
Hofmann, W. v., Forschungen z. Gesch. der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation (Bibl. des preuß. hist. Inst. in Rom. 12. 13). Rom 1914.
Schulte, A., Die Fugger in Rom 1495—1523. 2 Bde. Leipzig 1904.
Strieder, L., Jacob Fugger der Reiche. Leipz. 1926.
Cian, V., Il Cortegiano del conte Baldesar Castiglione, annotato. Fir. 1894.
Andreas, W., Baldassare Castiglione u. die Renaissance. 2. A. (Geist u. Staat). München 1927.
Olschki, Bibliotheca Savonaroliana. Flor. 1898.
Schnitzer, J., Quellen und Forsch. z. Gesch. Savonarolas. 4 Teile. München. 1904. Leipzig 1910.
— Savonarola. 2 Bde. München 1924.
— Peter Delphin, General des Camaldulenserordens. Beitrag z. Kirchenreform Alexanders VI u. Savonarolas. München 1926.
— Hieronymus Savonarola. Auswahl aus seinen Schriften u. Predigten. Übers. Jena 1928.
Gebhart, E., Un problème de morale et d'hist. Les Borgia. Revue des Deux mondes. Bd. 84 (1887), 88 (1888).
Sabatini, R., Das Leben Caesar Borgias. Übers. Stuttgart 1925.
Gregorovius, F., Lucrezia Borgia. 2 Bde. 7. A. Stuttgart 1925.
Macchiavelli, N., Opere. 8 Bde. Italia 1813.
— Opere inedite p. da Passerini e Milanesi. Fir. 1873.
— Le lettere famigliari p. p. Aloisi. Fir. 1883.
— Il Principe con commento a cura di G. Lisio. Fir. 1907.
Villari, P. Il Machiavelli e i suoi tempi. 3[e] Ed. 3 Bde. Milano 1912—14.
Müntz, E., Les arts à la cour des Papes Innocent VIII, Alexandre VI, Pie III (1484—1503). Paris 1898.
— Raphaël. Nouv. éd. Paris 1885. Dazu oben S. 446.
— et Favre, La Bibliothèque du Vatican au 15[e] s. Paris 1887.
Michel, A., Hist. de l'art. IV. 1. 2. Paris 1909—11.
Crowe-Cavalcaselle, Raphael. Deutsche Übersetzung v. M. Jordan. 2 Bde. Leipzig 1883—85.
Steinmann, E., Die Sixtinische Kapelle. 2 Bde. München 1901—05.
— Rom in der Renaissance von Nikolaus V bis auf Julius II. Leipzig 1899.
Frantz, E., Fra Bartolomeo della Porta. Regensburg 1879.
Grimm, H., Leben Michelangelos. 2 Bde. 5. A. Berlin 1879.
— Leben Raphaels 2. A. Berlin 1886.
Thode, H., Michelangelo u. das Ende der Renaissance. 5 Bde. Berlin 1902—12.
Frey, K., Michelagniolo Buonarroti I. Berlin 1907.
— M B. Quellen u. Forschungen. I. Berlin 1907.
— Bramantes St. Peter-Entwurf u. seine Apokryphen. Wien 1915.
Beyer, H. W., Die Religion Michelangelos. Bonn 1926.
Wölfflin, H., Die klassische Kunst. 7. A. München 1924.
— Renaissance und Barock. 4. A. München 1926.
Kuhn, A. Vasari. Venturi. Escher. Burckhardt s. o. S. 446.
Kraus, F. X., Gesch. d. christl. Kunst. II. Bd. 2. Abt. 2 Hälfte, fortges. und herausg. v. Jos. Sauer. Freib. i. Br. 1908.
Knapp, F., Die künstlerische Kultur des Abendlandes II. Bd. Bonn 1923.
Bernardy, A. A., La vita e l'opera di Vittoria Colonna. Firenze 1928.
Toffanin, G., La fine dell' Umanesimo. Milano 1920.

§ 4. Spaniens Aufstieg und Katholische Restauration.

Scheuber, J., Kirche u. Reformation. Aufblühendes kathol. Leben im 16.—17. Jahrh. Einsiedeln 1917.
Schäfer, H., Gesch. v. Portugal 1—5. Hamburg-Gotha 1836—54.
Haupt, A., Die Baukunst der Renaissance in Portugal. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1890—95.
— Gesch. der Renaissance in Spanien u. Portugal. Stuttgart 1927.
Hatzfeld, H., Italienische Renaissance u. Spanische Renaissance. Literaturwiss. Jahrb. der Görres-Gesellsch. I. (1926).
Haebler, K., Gesch. Spaniens unter den Habsburgern I. Gotha 1907.
— Die wirtschaftl. Blüte Spaniens und ihr Verfall. Berlin 1888.
Mariéjol, J. H., L'Espagne sous Ferdinand et Isabelle. Paris 1892.
— Pierre Martyr d'Anghera. Paris 1887.
Farinelli, A., Italia e Spagna. 2 Bde. Torino 1929.
Vignaud, H., Le vrai Colomb et la légende. Paris 1921.
— Hist. critique de la grande entreprise de Christ. Colomb. 2 vols. Paris 1911.
Streicher, F., Die Kolumbus-Originale. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens I. Münster i. W. 1928.
Gams, P. B., Kirchengesch. v. Spanien III, 2. Regensburg 1879.
Schäfer, E., Beiträge z. Gesch. des span. Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrh. 3 Bde. Gütersloh 1902.
Cedillo, Conde de, El cardinal Cisneros. 1—3. Madr. 1921—28.
Hefele, K. J., Der Kardinal Ximenes u. die kirchl. Zustände Spaniens. 2 A. Tübingen 1851.
Groult, P., Les mystiques des Pays-Bas et la littérature Espagnole. Recueil de travaux de Louvain. 2e Série 9e fasc. Louv. 1927.
Watrigant, H., Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e s. (Bibl. des exercices de S. Ignace 59). Paris 1919.
— Les origines de la méditation méthodique. Revue d'ascét. et mystique. III, IV. (1922 s.).
— La genèse des exercices de St. Ignace. Amiens 1897.
Astrain, A., Der hl. Ignatius v. Loyola. Übers. v. E. Weber. Wiesb. 1924.
— Historia de la Compañia de Jesus en la asistencia de España. I. Madrid 1902.
Hoornaert, R., Ste Thérèse écrivain. Univ. de Louvain. Recueil de trav. 49e F. Paris 1922.
Fitzmaurice-Kelly, J., Hist. de la littérature espagnole. 3e. Ed. Rouen 1928.
Menendez y Pelayo, M., Historia de las ideas esteticas en España. 9 Bde. Madrid 1883 ff.
— La ciencia española. 3 Bde. 4 Ed. Madrid 1915.
— Hist. de los heterodoxos españoles. 7 Bde. (Obras completals 1, 7, 8, 16—19). Madrid 1911 ff.
Pfandl, L., Spaniens Kultur u. Sitte des 16. u. 17. Jahrh. Kempten 1924.
— Gesch. der spanischen Nationalliteratur. Freib. i. Br. 1929.
Dejob, Ch., De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques. Paris 1884.
Eschweiler, K., Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten. Gesammelte Aufsätze z. Kulturgesch. Spaniens I. Münster 1928.
Weisbach, W., Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Berlin 1921.
— Die Kunst des Barocks in Italien, Frankreich, Spanien u. Deutschland. Berlin 1924.
Mayer, A. L., Gotik in Spanien (Handbüch. d. Kunstgesch. III). Leipzig 1928
Wölfflin, H., Renaissance u. Barock. 4. A. München 1926.
Hausenstein, W., Vom Geist des Barock. 2. A. München 1924.

Croce, B., Storia della età barocco in Italia. Bari 1929.
— Der Begriff des Barock. Die Gegenreformation. Übertr. v. Fenigstein. Zür. 1925.
André-Cuel, G., Barocco. Paris 1924.
Riegl, Al., Die Entstehung der Barockkunst in Rom. 2. A. 1923.
Kreitmayr, J., Die religiösen Kräfte des Barock. Stimmen der Zeit 110. (1926.)
Pinder, G. M., Deutscher Barock. Düsseldorf 1912.
Schürr, Barock, Klassizismus u. Rokoko in der fränzös. Literatur. Leipzig 1928.
Schulte, W., Renaissance u. Barock in der deutschen Dichtung. Literaturwiss. Jahrb. I. (1926).
Viëtor, K., Probleme der deutschen Barock-Literatur. Leipzig 1928.

Register.

Abkürzungen: B. = Bischof. EB. = Erzbischof. Hz. = Herzog. K. = Kaiser. Kd. = Kardinal. Kg. = König (Königin). P. = Papst. S. = Synode (in Klammern Jahreszahl). p. = passim.

A.

Aachen 188. 307. 309. 415.
Abbreviatoren 372.
Abendland 211. 308 f. 409. 424. 429.
Aberglaube 257 ff.
Ablaß 259. 303. 371. 375. 412.
Abraham a S. Clara 425.
Absolutismus 225. 296. 410. 423. 425.
Adam Murimuth 127.
Adamspiel 246.
Adel 56. 177. 206 ff. 214 ff. 226 ff. 411.
Adelhausen 183.
Adolf v. Nassau I. EB. 132.
— II. 237.
Adoro (te) 242.
Adrian v. Utrecht 397. 418 s. Hadrian VI.
Aegidius Rom. 77 ff. 85 f. 101.
Äschylos 327.
Afrika 407. 414.
Agnes Kg. v. Ung. 175.
Agnetenberg 190.
Ailly s. Peter.
Akademie 329. 372. 376.
Akkon 94.
Albati 149.
Albergati 292. 327. 366 f.
Albert d. Gr. 36. 169. 173
— v. Pisa 16.
— v. Sachsen 169 f.
Albornoz Kd. 140. 321.
Albrecht I Kg. 69. 81. 93. 175.
— II. 297.
— III., Hz. v. Österr. 209.
— V., Hz. v. Bayern 273.
— Blarer B. 228.
— v. Brandenb. Hochm. 210.
Alcalá 412. 416 f.
Alchimie 319.
Aleman, Kd. 291 f.
Alexander III., P. 5 f.
— IV. 16
— V. 151. 169
— VI. 380 ff.
— v. Roes 66 f.
Alfons X., K. 3. 66
I. Kg. v. Neap. 333. 335 f. 338. 369. 416
— II. 382.
— v. Biscelgia 382 f.
— v. Ferrara 383
— s. Alonso
Allegorie 359 f.
Alonso de Madrid 415.
— Madrigal 414
Altarssakrament 193. 196 199. 242. ff. 253 f. 422
Altertum, klass. 317 f. 339. 405. 412
Alumbrados 416
Alvarez Pelayo s. Alvarus
Alvarus Pelagius 102 ff. 122. 141. 143
Alvastra 171.
Alzey 218.
Amadeus, Hz. 293 s. Felix V.
Amédée de Talaru, EB. 289.
Amerika 409. 416
Amiens, Kd. v. 146
Amselfeld 2. 210
Amsterdam 251
Anagni 76. 118. 146
Anastasius, K. 57
Ancona 16. 18. 21. 101. 371
Andalusien 412
Andechs 253
Andreas III., K. v. Ung. 179
— de' Bossi 306. 339
— v. Escobar 158
— da Firenze 359
Andronikos, K. 318
Angela v. Foligno 24. 171 f. 414
Angelico da Fiesole 362 ff 367. 402 f.
Angelika Zähringer 244
Angelus Clarenus 19. 21. 28. 32 f. 35. 41. 46 f.
— Silesius 174
Anghiera Pietro M. 416
Anjou 9. 21. 44 ff. 118
Anna hl. 254
— v. Bretagne, Kg. 382
— v. Luxembg., Kg. 154
— Laminit 257
— Turnerin 183
Annaten 127. 129 f. 156. 279. 291. 294. 298. 375
Annibaldi Paolo 316 f.
Antichrist 24. 30. 148 ff. 153. 304. 400
Antoine Fradin 231
Antonin, hl., EB. 325. 332 f. 342. 363 f.
Antonio da Bitonto 336
— de Marchena 408
— da Rho 337
— Veneziano 359
Apostelbrüder 30. 39
Approbation, päpstl. 63. 66. 114
Aquila 9. 21
Araber 408
Aragonien 42. 410
Aretinus 327 f.
Arezzo 315. 320
Argyropulos 375 f.
Aristoteles 78 f. 86. 100. 103. 164. 175. 204. 318. 327 f. 334. 376. 403
Arles, Kd. v. — 291 f. 298
Armada 424
Armagnacs 297
Armenbibel 251
Armenien 19. 21

Armut, geistl. 17 ff. 35ff. 50. 358 f.
Arnald v. Villanova 42. 260
Arnoul Gréban 248
Arnulfo di Cambio 357
Arrabiati 387
Arras 264 f.
Arrian 344
Asien 370. 408
Assises de Jérusalem 45
Assisi 15. 25. 41. 284. 358 f.
Astrologie 319. 329
Astronomie 170
Atlantischer Ozean 409
Augsburg 257. 301 f. 404 f
Augustiner 184 f.
— Eremiten 36. 77. 101. 288. 322. 411. 413
Augustinus, hl., Kv. 58. 90. 175. 194. 261. 320
— Triumphus 101 f.
Austie 282
Autobiographie 343. 370
Autos sacrament. 248. 424
Auxerre, B. 244
Ave maris stella 387
Avila 412. 414
Averroisten 79. 92. 100. 103. 164. 175. 312. 319
Avignon 5. 28. 38. 95 f. 109. 113 ff. 175. 275. 280. 289. 292. 294. 315 ff. 348 f.
Aviles, Fuero v. 3
Azincourt 207. 211 f.

B.

Bajezid 210.
Balduin, EB. 141.
Bardi 404.
Barlaamo 318
Barletta Gabr. 231
Barock 403 f. 422 ff.
Bartolomé de Las Casas 413
Bartolommeo della Gatta 377
— Fra 402
Bartolus 335
Basel 161. 177. 179. 250. 301 f. 374
— S. (1431) 284. 288 ff. 326. 346 ff.
Bauern 151 ff. 218 ff. 224
Baukunst 239 ff. 353 ff. 360 f. 404. 408. 423
Beatrice 49 ff. 72. 315
Beaufort, Henry 347
Beccadelli, Ant. 337 f. 367
Beichtbücher 237
Belem 408
Belgrad 305
Benedikt XI., P. 26. 28. 31. 42. 54. 76 f. 110. 118
— XII. 47. 112. 135. 298. 316 ff.
— XIII. 148. 158. 272. 275 f. 349
— Gaetani s. Bonifaz. VIII
— v. Nursia 194. 428
Benediktiner 200. 230. 332
Benevent 83. 381
Bern 254
Bernard v. Clairvaux 49. 61. 170. 398. 415 f.
— Délicieux 34. 38
— de Garves 140
— de Saisset 75
Bernardin v. Feltre 285
— v. Lareda 415
— v. Siena 41. 231. 284 ff. 337 f. 385
Bertrand du Pouget 70
Bessarion 293. 328 f. 337. 376
Béziers 33 f.
Bibel 153 f. 238. 336 f. 405. 412
Bibliotheken 329. 348. 363
— Vatikan. 368. 370. 375. 377. 379
Bilderkatechismen 237
Bildtafeln 236
Bildzauber 260
Birgitta 121. 170. 213
Bischöfe 17 f. 132. 225 ff. 287. 333. 411 ff. p.
Blankenburg 263
Blockbuch 251
Blut, hl. 254
Boccaccio 213. 321. 331. 347
Böhmen 154 f. 281 ff.
Boethius 336
Bologna 100. 138. 289. 312. 323. 337. 367. 384
— Konkordat 295. 396
Bonarcorsi Fil. 347. 373
Bonagratia v. Bergamo 35. 111
Bonaventura 14. 17. 27. 49 f. 171. 187. 403. 414 f.
Bonifaz VIII. P. 21 ff. 31. 37. 42. 48. 52. 55. 69. 73 ff. 81 ff. 90 ff. 98 ff. 104. 118. 125 f. 316. 321
— IX. 148. 210
Bordeaux 85. 118. 161
Borgia 369. 380 ff.
— Cesare 380 ff. 392
— Lucrezia 380 ff.
— Jofré 380
— Juan 380 f.
— Rodrigo 375. 379 f. s. Alexander VI.
Botticelli S. 377. 402
Boucicaut 211
Bourges 289. 294 ff. 302
Bramante 404
Breslau 236. 249
Bretagne 382
Briançon 263
Brixen 256. 297. 303
Brotbriefe 233
brucciatore 286. 305. 388
Brüder, barmh. 413
Brüder d. gemeins. Lebens 188 ff. 397
Brügge 190. 222. 250. 254. 419
Brüssel 184. 222
Brugliano 41
Brunelleschi Fil. 360
Bruni Lion. 327 f. 330. 333
Buchdruckerkunst 237 ff. 414
Buchführung 404
Bücherabschreiben 188 f
Bundschuh 36. 219
Burckhardt, J. 306
Burgund 97. 409 f.
Bursfeld 200. 230
Byzanz 309

C.

Cabral 408
Caen 161
Caesarius v. Speier 16
Cahors 127. 133
Cajetan, Konstant. 191
Caietanus (de Vio) 421

Calderon 424
Calixt III., P. 305. 369 ff. 379
Callimachus 347. 373
Camoës 408
Campanio Gian. 370
Cangrande delle Scala 54
Cano, Melchior 421
Canon episcopi 261. 264
Canterbury 223
Capranica 369
Carcassonne 33. 38
Carpentras 316
Carvajal 305
Cassel 219
Castellio, Seb. 179
Castiglione, Bald. 406. 417
Castilho Jo. 408
Castilien 410 f.
Cataneis, Vanozza 380
Catania 43
Cécile v. Comminges 135
Cecilia 24
Cencius 125
Centurioni 311
Cervantes 424
Cesarini, Giul. 204. 288. 291 f. 302 f.
Cesena 144
Ceuta 408
Champmol 222
Chaucer 151
Chiapa 414
Chieregati 399
China 135. 408
Chorstühle 243. 266
Christina Ebner 183
Christine v. Pisan 211 ff
Christus-Miliz 407
Chrysoloras 326. 344
Chur 297
Cibò s. Innocenz VIII.
— Francesco 379
Cicero 317 f. 326. 334 f. 413. 418
Cilicien 19
Cisneros s. Garcia
— s. Ximenez.
Cistercienser 29. 45. 170 f. 261
civilitas, civiltà 56. 85
Clarener 35
Cluniacenser 11. 29
Cluny 326
Cölde, Dietr. 231
Coelestin V., P. 9 ff. 20 ff. 26. 30. 52
Coelibat 97
Coimbra 408
Col, Gautier, Pierre 214
Cola di Rienzo 321. 344
Colet, Joh. 406
Colette, Boellet 230
Collationes 178. 189. 196
Collazone 26.
Collectores 125. 130
Colleoni 404
Colonna 9. 22. 25 f. 72. 76. 316
— Jakob 66. 316
— Joh. v. S. Vito 316
— Otto s. Martin V.
— Sciarra 89. 109
— Stephan 316
— Vittoria 406
Coluccio s. Salutati
Columbus 408 f.
Commercium paupertatis 49. 359
Compagnacci 387
Compositio 375
Compostela 121
Confutatio primatus 300
Coniectura de ult. 303
Consolatio theol. 237
Contarini, Gasp. 406
Convenevole 316
Copernicus, Nik. 169 f. 406
Cortegiano 406. 417
Courtray 207
Covilhao, J. J. 407
Crécy 207
Crescentius v. Jesi 16
Cuba 413
Cusanus s. Nikolaus v. Cues
Cypern 97. 207. 215

D.

Dämonen 260 f.
Dante 48 ff. 69 ff. 133. 314 f. 403
— De vulgari eloquentia 71. 315
— Divina Commedia 48 ff. 315. 344
— Monarchia 69 f. 78. 94. 314
— Vita nuova 315
Dantiscus, Joh. 405
Dauphiné 263
David, B. v. Utrecht 226
Dealbati 149
Defensor pacis 104 ff. 300
Defensorium Mariae 255
Dekretalisten 10
Dekretisten 4
Dekorationsstil 241. 355 ff.
Delft 238
Deschamps s. Eustache 219 f.
Determinatio compend. 67
Deutschbrod 207. 283
Deutsche Sprache 3. 179. 183. 344
Deutschland 62 ff. 102 ff. 131. 132. 135 f. 154 ff. 158. 161. 169 ff. 201 ff. 209 f. 224 ff. 234 ff. 251 ff. 272 ff. 343 ff. 399. 405. p.
Deutschorden 209 f.
De modis uniendi 157. 167
De origine imp. 69
De praerogativa imp. 66 f.
De squaloribus 156
De unitate ecclesiae 61
Deventer 188 ff. 191. 302 f. 397
Devotion, mod. 186. 195
Dietrich Cölde 231
— v. Freiburg 170. 174
— v. Nieheim 158
Dillingen 238
Dionys. Areop. 173. 175. 185. 203
— Ryckel 201 ff. 305
Directorium inquisit. 266
Disputatio int. cleric. et mil. 91
Doberan 261
Dolcino 30. 43
Dôle 161
Domenichi Dom. 371
Dominici Giov. 276. 325. 363 f.
Dominikaner 10. 35 ff. 80. 89. 172 ff. 332. 359. 421
— Observanten 387 f.
Dominikus, hl. 49 f. 171. 254
— de Soto 421
Donatello 361 f.
Doria 378
Dorothea v. Preußen 242. 244
Drama 424
— s. Schauspiel

Dreifaltigkeit 252
Dubois s. Peter D.
Duccio da Buonsignore 359
Dürer 252
Duns Scotus 165

E.

Eberbach 256
Ebner, Christ., Marg. 183
Eckhart 112. 174 ff. 177. 179 f. 185. 204. 236
Edmund v. Canterbury 184
Eduard I., Kg. 133
— III. 133 f.
Eemstein 190
Ehebücher 237. 417
Eichstätt 227. 230
Eigentumsrecht 39
Einfachheit 385 ff. 398. 400
Einhard 307
Einsiedeln-Madonna 251
Eisenach 246
Eleonora, Kg. 43
Elevation 242 f.
Elias v. Cortona 15 f.
— Talleyrand, Kd. 140
Elisabeth, Kg. v. Engl. 348
— v. Ungarn 179
Elisende v. Moncada 42
Elsaß 201
Elsbeth, Stagel 179 f. 182
Emmanuel d. Gr. 408
Empfängnis, unbefleckte 254 ff. 425
Empirismus 166 ff. 425
Enea Silvio 298. 300. 302. 340. 344 ff. s. Pius II
Engelbert v. Admont 94
Engelpapst 10. 34. 43. 52. 104. 148
Engeltal 183
England 133 ff. 151 ff. 160. 165 ff. 223 f. 229. 240 f. 279 f. 347 f. 425 p.
Englische Sprache 3
envoûter 261
Epikur 334
Erasmistas 418
Erasmus 189. 400. 405. 417 ff.
Erdbewegung 170
Erdkugel 409
Erfurt 161. 169. 174. 300
Erik II., Kg. 125
Erziehung 338. 405 f. 419. s. Unterricht
Eselsrücken 240
Esquiu v. Floyran 207
Estouteville, Kd. 226. 302
Ettal 214
Eucharistie s. Altarssakrament.
Eugen IV., P. 263. 288 ff. 303. 328. 335. 337 f. 366 f.
Europa 370
Eustache Deschamps 219 f.
Evangelium aeternum 10 ff.
Ewiges Licht 243
Exerzitienbüchlein 201. 415
Exeter 241
Expektanzen 123. 126 f. 157
Eymerich, Nik. 149. 266

F.

Faber, Peter 420
Fallgesetz 170
Familie 213. 325
Feiertage 244
Felix V. 294. 299
Femgerichte 218
Fénélon 160
Ferdinand I. v. Arag., Kg. 276
— II. 224. 409 ff.
— III. v. Castil. 3
— I. v. Neap. 378
Fernando de Talavera 412. 414
— Valdez 416
Ferrante s. Ferdinand.
Ferrara 204. 292 f. 348. 383 f.
Feudalkultur 206ff. 309 f.
Ficino, Mars. 328
Fiesole s. Angelico.
Filelfo Franc. 339
Flamboyantstil 240
Florentius Diel 235
— Radewijns s. R.
— v. Wevelinghoven 188
Florenz 18. 24. 48 ff. 137. 285. 292 f. 304. 310. 339. 349. 366. 374 ff. 384 ff. 402. 404. S. (1439) 293. 327
Florenz, Campanile 361
— Dom 359 f. 362. 385 ff.
— Loggia d. Lanzi 360
— S. Croce 330. 358. 362
— S. Lorenzo 365
— S. Marco 363. 384 ff. 389. 402.
— S. Maria del Carmine 361
— S. Maria Novella 359
— S. Spirito 331
Flotte 100
Folter 208. 262 ff. 307. 372. 389
Fontaine-du-Bosc 349
Fontrevault 226
Formicarius 263
Fortschritt 163. 428
Francesca, Rom. 286 f.
Franke, Meister 253
Frankfurt a. M. 110. 179 237. 298. 345
Frankreich 33 ff. 73 ff. 118 ff. 158 ff. 164 ff. 187. 207 f. 211 ff. 221. 226. 231 ff. 238. 248 ff 260. 264. 294 ff. 348 ff 425 p.
Franz I., Kg. 295.
— v. Assisi 10 ff. 22 f. 32 f. 37. 49. 51. 171. 180 f. 194 f. 255. 358 f.
— v. Borja 413.
— v. Osuna 415
— v. Retz 255
— v. Sales 413. 415
— v. Vittoria 421
— Xaver 408. 420
— Zabarella 273
Franziskaner 10 ff. 35 ff. 171. 332. 375
— Konventualen 40. 284. 300
— Observanten 40 f. 284 f. 305. 385. 411
Französische Sprache 3
Fraterherren 188 ff. 305
Fraticellen 33. 38. 41. 47. 103. 108
Frauen 45. 211 ff. 261. 266. 283. 343. 406
Frea John 348
Freiburg i. Breisgau 161. 248
Friede 286. 419. 427 f.

Friedrich I., K. 65
— II. 4. 16. 24. 30. 62. 99. 307. 357
— III. 297 ff. 304. 345
— II (III), Kg. v. Siz. 43
— Priesterkg. 301
— Hz. v. Österr. 275
— II. B. v. Augsb. 227
— III. EB. v. Köln 132
— d. Freidige 246
— Reiser 301
— Spee 267
Froissart 210
Fronleichnam 244. 248. 424
Fuentarrabia 424
Fugger, Jak. 404 f.
Fumone 26

G.

Gabriel Barletta 231
— Biel 169
Galeazzo Visconti 260
Gallikanismus 85. 91. 158 ff. 296
Gandia 381
Garcia de Cisneros 415
Gattamelata 362
Gaufridus, Kd. 143
Gautier, Col 214
Gebetshaltung 221
Geiler v. Kaisersberg 231. 235
Geißler 135 f. 149
Gelasius, P. 57
Geldwirtschaft 124. 310 f.
Gemistos 328 f.
Gemüt 177
Generalstände 75. 224
Gent 218. 222
Gentilis v. Spoleto 41
Genua 311. 378
Geographie 370. 409
Geometrie 170
Georg B. v. Bambg. 230
Georgios Gemistos 328
— Trapezuntios 328. 368
Geraldus Odonis 47
Gerard v. Borgo S. Donnino 10. 23
— Segarelli 30
Gerhard de Groote 186 ff. 195 f.
— v. Sterngaßen 173
— v. Zütphen 200. 415
Gerson 91. 157. 159. 168. 187. 192. 204. 214. 217. 237. 259. 273. 275. 349. 414 f.
Gertrud d. Große 170
Geschichte 370. 376
Gesellschaftsformen 220. 406
Ghirlandajo Dom. 377
Giberti, Matt. 406
Giotto 357 ff.
Giovanni s. Johann.
Giovio Paolo 398
Giustiniani Lor. 333
Glocester, Hz. Humfrey 348
Gnadenstuhl 252
Goesefort, Wess. 200
Goldene Bulle 224
Golser, B. v. Brinen 266
Gonsalvo de Cordova 409
Gorricio Gasp. 409
Gotik 240. 348. 351 ff. 422 f. 427
Gottesfreund 178 f.
Granada 410. 412. 414
Granea 374
Grausamkeit 217
Gray, W. 348
Greccio 17. 24
Gregor I., P. 428
— V. 68. 102
— VII. 60. 79. 261
— IX. 12. 16. 64. 75
— X. 66. 96. 118. 139
— XI. 41. 121. 132. 134. 136 f. 142 ff. 153. 320. 324
— XII 148. 150 f. 155 272. 276 f. 288
— v. Città di Cast. 350
— v. Sanok 347
Gregoriusmesse 253
Griechenland 64. 292 f. 326 ff.
Griechische Sprache 322. 326 ff. 338 f. 350. 368. 376. 416
Groenendael 184 f.
Grönland 135
Guicciardini, Fr. 397
Guido v. Praeneste, Kd. 243
Guillaume s. Wilhelm.
Gurk 297
Gutenberg 237
Guy de Chauliac 135
Guyard d. Moulins 238
Guyot Marchant 250
Gymnasium 189. 339

H.

Haakon, Kg. 261
Habsburger 404
Hadrian VI., P. 189. 398 ff.
Hallenkirchen 241
Hallgarten 256
Hamburg 253
Hampole 184
Handel 301. 404 f.
Hans Memling 222
Harald, Kg. 221
Harmonie 55 f.
Hausbuch-Meister 251
Haymo v. Feversham 16
Hayto II., Kg. 19
Hebräisch 331
Heidelberg 161. 169. 302. 346
Heiligenspiele 246 ff.
Heiligenverehrung 259
Heilsspiegel 251
Heiltümer 259
Heimburg, G. 346
Heinrich IV., K. 60. 65
— VII. 69. 316
— VIII., Kg. v. Engl. 417
— v. Ahaus 189
— v. Ceva 34
— v. Cremona 84 f.
— v. Fuchs 230
— v. Halle 173
— Institoris 265 f.
— v. Kalkar 188
— v. Langenstein 120. 149. 254
— B. v. Münster 227
— v. Nördlingen 183
— d. Seefahrer 407
— Seuse s. Seuse.
— v. Susa 65
— d. Teichner 209
— Tocke 253
— v. Winchester 278
Helfta 182
Helper s. 258
Helpericus s. 258
Hennegau 215
Hennin 216
Herz Jesu 172. 201. 253
Herzogenbusch 202
Hexen 184. 261 ff.
Hexenbulle 265 f.
Hexenhammer 266 f.
Hexenprozesse 263 ff.
Hieronymiter 408

Hieronymus, hl. 406
— v. Ascoli 19
— v. Prag 154. 277
Hildegard v. Bingen 170
Hildesheim 228
Hilfe-Bilder 258
Hinkmar v. Reims 57. 100
Hochheim 174
Hoeks 218
Hofprunk 215
Holbein d. J. 250
Holzschnitt 251
homagium 221
Homer 318. 322. 327
Honorius III., P. 32
— Augustodun. 61 f.
Hosius, Stanisl. 405
Hostie 221
Hostiensis 65
Hroswitha 307
Hugo v. St. Victor 62. 79. 187. 415
Hulpe s. 258
Humanismus 306 ff. 405 f. 416 ff. 421
humanitas 330
Humbert v. Romans 97
Hundertjähr. Krieg 226
Hunyadi 303. 305
Hus 154 f. 166. 276 f. 281 f.
Hussiten 218 f. 282 ff. 289. 291 f. 301. 302. 304. 344

I. J.

Jacobellus v. Mies 282
Jacopone da Todi 20 ff. 25 ff. 28. 50
Jacques s. Jakob.
Jakob II., Kg. v. Arag. 42
— I. Kg. v. Mallorka 46
— v. Artevelde 218
— Bonhomme 219
— Cappoci 83 ff.
— du Chatelier 233
— Dubois 264
— v. d. Mark 285
— v. Molay 208
— Peit 219
— Sprenger 265
— de Vio 421
Jakobaea v. Bayern 218
Jan s. Johannes.
Janus Pannonius 347
Jasbertus B. v. Valence 260
Jean s. Johann.
Jedermannspiel 248
Jeremias-Kommentar 10
Jesuiten 420 ff.
Jetzer-Prozeß 257
Iglauer Kompaktaten 291
Ignatius v. Loyola 415. 419 f.
Ikonographie 252 ff.
Illusionismus 423
Imitatio Christi 191 f. 414 f.
Imperialismus 314 ff. 321
Incubi 261
Index 416
Indianer 414
Indien 407 ff.
Individualismus 386
Individualität 308. 352
Ingolstadt 161
Innocenz III., P. 22. 62 ff. 79. 82. 110. 124 f. 133
— IV. 13. 36. 125 f. 262
— VI. 132. 136. 139. 321
— VII. 148. 150
— VIII. 265. 378 ff.
Inquisition 119. 262 ff. 307. 359. 410. 412. 416. 419
Intellektualismus 339 ff.
Introductorius 10 f. 16
invultare 261
Joachim v. Fiore 10. 17. 50. 55
Joachimismus 10. 16 ff. 22. 28. 30. 34. 42. 50
Joao s. Johannes.
Johanna I., Kg. v. Neapel 46. 144. 147. 382
— v. Valois, Kg. 382
— v. Orléans (d'Arc) 212. 263. 389
Johannes XXII., P. 33 ff. 37 ff. 43. 45 ff. 52. 70. 103 f. 108 ff. 127 ff. 135. 140. 175. 181. 260. 298
— XXIII. 151. 155. 272 f. 289. 326
— Palaeologus, K. 292 f.
— d. gute Kg. v. Frankr. 348
— o. Land, Kg. v. Engl. 133. 223
— II., Kg. v. Portug. 407. 415
— d'Andrea 319
— Aurispa 327
Johannes d'Avila 412
— Ball 153
— de Beetz 267
— v. Belna 38
— v. Berry, Hz. 221
— Birel 139
— Heinr. v. Böhmen 111
— v. Bourbon, Hz. 218
— Brugmann 231
— v. Burgund, Hz. 217. 226
— Buridan 169
— Busch 190. 229 f.
— B. v. Cambrai 226
— v. Capistrano 231. 236. 249. 285. 304 f. 385
— de Caulibus 171
— Charlier s. Gerson.
— Clopinel 213
— Corvinus 303. 305
— v. Dambach 132. 237
— de' Dolci 376
— Dominici 276. 325. 363 f.
— Eck 235. 238
— III., B. v. Eichstätt 227
— a S. Facundo 411
— Gersen 191
— Gerson s. Gerson.
— v. Gott 413
— Guilabret 132
— Hammer 191
— Herolt 231
— de Hesdin 348
— B. v. Hildesheim 227
— v. Jandun 104. 108 f. 164
— Jouvenel 159
— v. Kastl 200
— v. Kreuz 416
— v. Marienwerder 242
— Mauburnus s. Mombaer.
— le Meingre s. Boucicaut
— v. Mirecourt 167
— Monachus, Kd. 7
— de Montreuil 214. 349
— v. Monte Corvino 19
— v. Murro 28 f.
— v. Neumarkt 344
— Nider 263 f.
— Oldcastle 154
— Parenti 15. 49. 359
— v. Paris 85. 113
— v. Parma 16 f. 24
— Pisano 357
— Priesterkg. 407

Johannes Quidort s. J. v. Paris.
— Raulin 231
— deRupescissa 121.131f.
— v. Ruysbroeck s. R.
— v. Salisbury 262
— v. San Miniato 324 f.
— v. Schoonhoven 192
— Sturm 189
— Taincture 264
— Tauler s. Tauler
— Tröster 345
— v. Tusculum, Kd. 131
— B. v. Utrecht 132
— v. Valle 41
— Wenck v. Herrenberg 204
— Wiclif s. W.
— Wolff 237
— Ziska 282
Johannesgruppe 256
Johanniter 97. 208 f. 424
Jordan v. Osnabrück 66
Josef, Patr. v. Kpl. 293
Jost v. Mähren 151
Irenäus 367
Irland 263
Isabella v. Castil.Kg., 224. 409 ff. 416
Isaias-Kommentar 10
Isidor v. Kijew 293
Islam 407 f. 424
Isle-Adam 266
Italien 9 ff. 43 ff. 70 f. 121. 144 ff. 171 f. 284 ff. 309 ff. 341 ff. p
Italienische Sprache 3. 314 f. 358
Juan s. Johannes.
Juana, Donna 231
Jubiläum 74. 302
Juden 43. 248. 331. 410
Jürgen, Syrlin 243
Juliane v. Norwich 184
Julius II., P. 393 ff. 399. 404
Jungfrauenspiel 246
Juristen 4. 140. 269. 312f. 319. 335
Juvenal 416

K.

Kabeljaus 218
Kaisertum 54. 59 ff. 98 f. 102 ff. 114 ff.
Kalender 135. 376
Kalixtiner 291
Kanoniker 227
Kanzleitaxen 287.291.375
Kapitalismus 310 f. 405
Kapuziner 422
Kardinäle 5 ff. 51. 96. 119. 138 ff. 145 ff. 287 f. 371 f. 375. 379 f. 399 p.
Karitas 413
Karl d. Gr. 59. 63 f. 66. 68. 89. 307 ff.
— IV., K. 111. 117. 154. 161. 183. 215. 224. 321. 343
— V. (I. v. Span.) 222. 401. 409. 411. 413 f. 417. 424
— V., Kg. v. Frankr. 146. 212. 221
— VI. v. Fr. 158. 214
— VII. v. Fr. 212. 289. 294 ff. 299. 302
— VIII. v. Fr. 231. 382. 385. 387
— I., Kg. v. Neap. 5
— II. 9. 21. 44. 48. 101
— Martell, Kg. v. Ung. 9
— v. Durazzo 147
— d. Kühne, Hz. 207. 217. 222. 409
— v. Valois 98
Karmeliter 36. 332
Kartäuser 188. 190. 201ff. 222. 305
Kasimir, Kg. v. Pol. 305. 347. 373
Kastl 200. 230
Katalonien 216
Katharina, Kg. v. Engl. 417
— v. Bologna 171
— v. Siena 137 f. 143. 146 f. 172. 213. 414
Katharinaspiel 247
Katharinental 183
Kaufleute 310 f. 404 f.
Kelter, mystische 254
Kirchberg O./A. Sulz 183
Kirchenausstattung 243
Kirchenbau 239 ff. 353 ff. 422 f.
Kirchenmusik 387
Kirchenstaat 96. 140. 284. 321. 381 f. 393
Kirchensteuern 124 f. 153
Klassizismus 425
Klaus Sluter 222
Kleidung 45 f. 137. 141 f. 216. 220. 286
Klemens IV., P. 126
— V. 31. 33. 42. 52. 76 f. 82. 85. 93. 96. 99. 118. 123. 127 ff. 139. 208. 217
— VI. 41. 48. 111. 115. 119. 133 ff. 166. 316 f. 319
— VII. 291. 397. 401
— (VII) s. Robert v. Genf
Klöster 12 ff. 96 f. 188 ff. 226. 229 ff. 332. 358 f. 388. 416. 418. p.
Köln 132. 142. 161. 169. 174 f. 177. 179. 227. 297. 302 f. 415
Kolmar 183
Kommunion 241. 282
Kommunität 18 ff. 21. 28 ff. 38 ff.
Kompaktaten 292
Konkordate 279 f. 295. 298 f.
— Konstanzer 279
— Frankfurter 298
— Wiener 298
— v. Bologna 295. 396
Konnersreuth 237
Konrad v. Füßen 183
— v. Megenberg 115. 120
— v. Offida 29
Konstantin. Schenkung. 60. 62. 64. 68. 103. 106. 335 ff. 340
Konstantinopel 2. 94. 202 204. 210. 304 f. 328. 369. 424
Konstanz 179. 181
— S. (1414) 41. 272 ff. 287. 289. 326. 344. 349
Konzeptisten 165
Konzilstheorie 89. 91. 167. 273 ff. 280 f. 289 ff.
Krakau 161. 347
Kreuzwegstationen 243
Kreuzzüge 94 f. 220. 371. 407. 410
Kümmernisbilder 258
Künzelsau 248
Kulm 189
Kumulation 141
Kupferstich 251
Kuppelbau 355. 360. 404
Kurfürsten 68 ff. 102. 110 f. 114. 224. 296 ff.
Kurialen 141
Kyritz 300

L.

Ladislaus, Kg. v. Neap. 155. 272. 304
Laienbildung 312 f.
Laienkelch 291
Laienstand 311 f.
Lancaster, Hz. 153
Landschaftsbild 361
Landsknechte 207
Landstände 224
Landtage 224
Langres 326
Lanzettstil 241
Las Casas, B. 413 f.
Latein. Sprache 311. 320. 329. 334. 344. 405 f.
Lausanne 299
Laynez, Jak. 420 f.
Lebensbrunnen 254
Legisten 4. 62. 77. 81. 99 ff.
Leihhäuser 385
Leipzig 155. 161. 249
Lemberg 347
Leo I., P. 367
— III. 59. 64
— X. 82. 295. 395 ff. 397. 399. 406
— XIII. 39. 427
— Bruder 15. 32
Leo-Orakel 28
Leon Hebreo 417
Leonardo da Vinci 169. 205. 402
Leontio Pilato 322
Lepanto 424
Lerida 369
Leuk 263
Lewes 223
Liber censuum 125
Liber de causis 173. 175
Liberalismus 427
Liberatus (Pet. v. Macerata) 19. 21. 28. 30
Liebeshöfe 214
Liebfrauenspiele 248
Lille 216
Limousin 144
Lionardo Bruni 327 f. 330
Lippi, F. 361
Lissabon 407 f.
Litauer 209 f.
Livres d'heures 221
Löwen 161. 169. 190. 265. 267
Lollharden 154
London 134
Lope de Vega 424
Lorenzetti, Pietro, Ambrogio 359
Lorenzo s. Valla
Louis s. Ludwig.
Lucca 137. 150. 258
Luziferbrief 120
Ludolf v. Sachs. 171. 414
Ludwig II., K. 60
— d. Bayer K. 34 f. 40. 43. 70. 103 f. 107 ff. 140. 181. 183. 214
— IX. Kg. v. Frankr. 295 f.
— XI. 231. 382
— XII. 231. 382
— v. Anjou, Kg. v. Ung. 147
— d'Aleman, Kd. 291
— Barbo 200
— v. Brandenburg 111
— v. Granada 413. 415
— v. Orléans 217. 260
— B. v. Toulouse 44
— Vives 265
— v. Wettin 132
Lübeck 250, 258
Lull 162
Lunghezza 26
Lupold v. Bebenburg 116
Luther 166. 178. 261. 397. 399 f.
Lutterworth 154
Lykanthropie 261
Lyon 77. 299
— S. (1245) 64
— S. (1274) 6. 36. 96 f.

M.

Macabré 249
Macao 408
Macchiavelli 167. 330. 340. 391 ff. 406. 417
Magdalena Krefftin 238
Magdeburg 303
Magnus, B. v. Hildesh. 228
Majella 9
Mailand 109. 260. 337 f. 382. 402. 409
Mainz 132. 135. 237. 297. 303
Malatesta 365
Malleus maleficarum 266
Mallorca 46
Malta 424
Manetti, Gian. 330
Manierismus 423
Mantua 338. 344
Margareta Ebner 183
— v. Este 172
— Maultasch 111
Maria, Kg. v. Ungarn 282
— v. Berry 212
— v. Burgund 409
Mariano da Volterra 338
Marienbilder 254 ff.
Marienburg 209
Marseille 34. 44
Marsigli, Luigi 331
Marsilius v. Inghen 169.
— v. Padua 103 ff. 111. 155. 157. 159. 164 f. 270. 283. 300
Marsuppini Carlo 330
Martial d'Auvergne 250
Martialis 329
Martin IV., P. 66
— V. 278 ff. 283. 286 f. 347.
— Kd. 143
— Schongauer 251
— v. Troppau 68
Martini Sim. 359
Martinian. Konstitut. 284
Masaccio 361
Matelda 53
Mathematik 339. 376
Matteo Visconti 260
Matthäus v. Acquasparta 48. 50
— v. Krakau 156
— Paris 133
Matthias Corvinus 347. 376
— Döring 300
— Grünewald 257
— v. Neuenburg 129
Mauburnus s. Mombaer.
Maupertuis 207
Mauren 410. 412
Maximilian, K., 217. 346. 409
Mechthild v. Hackeborn 170
— v. Magdeburg 170. 414
Medaillen 318
media tempestas 205. 306
Medici 310 f. 361. 385. 404
— Cosimo 329. 331 f. 363. 376. 384
— Giovanni 379. 395 s. Leo X.
— Giuliano 374

Medici, Giulio s. Klemens VII.
— Lorenzo 311. 329. 332. 374. 376. 378. 395. 402
— Piero 376
Medingen 183
Meditationes vitae Christi 171. 252
Mediziner 312. 319
Medniki 210
Meer, Rotes 407
Meisterbuch 178
Meistersinger 239
Melanchthon 400
Melfi 4
Melk 200. 230
Melozzo da Forli 377
Memling 222
Meßauslegungen 237
Meßliturgie 242
Metaphysik 166 ff.
Metz 247
Mexiko 413 f.
Michael v. Cesena 40. 45 f. 102. 109. 111
Michaeliten 41
Michel Menot 232
Michelangelo 256. 377. 403
Michelet 306
Michelsberg 230
Michiel Giov. 383
Militär 410
Miniaturen 221. 349
Mirakelspiele 248
Mirandola 329
Miserikordien 243
Missionäre 428
Mittelalter 306 ff. 335. 407. 426
Mittelmeer 307 f. 310. 409. 424
Molanus 258
Mombaer 190. 200. 415
Monarchie 86 ff. 105. 107
Monatsbilder 221
Monnikhuisen 188
Monstranz 244
Montpellier 19. 100. 137. 312
Mont Ventoux 319
Monte Cassino 379
— Majella 9. 321
Montes pietatis 385
Moralités 248
Morgarten 207
Morung, Th. 380
Moses 222. 329. 377. 404
Müller, J. s. Regiomontanus.
München 115. 257
Münster i. W. 189
Münzen 318. 371
Muhammedaner 410 s. Mauren.
Murad II. 210
Murillo 425
Muttergottes 254 ff.
Mysithra 328
Mysterien 248 f.
Mystik 170 ff. 415 f.

N.

Nachfolge Christi s. Imitatio.
Namen Christi 286
Nancy 222
Narbonne 33 f. 38
Narwa 209
Naturalismus 352. 354 361. 387. 393. 423
Naturgenuß 319. 369
Naturwissenschaften 169 f. 330
Neapel 7. 9. 30. 44 ff. 83. 101. 127. 147. 321 f. 333. 335 f. 338. 369. 378. 382. 409. 416
Neger 414
Nepi 383
Nepotismus 288. 371. 374 f. 378. 381
Neuplatonismus 173 f.
Neutralität 297
Nicaea 328. 336
Niccolo s. Nikolaus.
Niederlande 184 f.f 410. 415. 420
Nikolaus I., P. 262
— II. 5
— III. 14. 18. 28. 38
— IV. 9. 20. 140
— V. 40. 109. 298 f. 301. 327. 337. 366 ff. 394
— v. Autrecourt 166
— de Clémanges 244, 259. 349 f.
— v. Cues 189. 202 ff. 228. 230. 237. 244. 253. 259. 302 ff. 306. 335. 337. 371
— v. Dinkelsbühl 273
— Eymerich s. E.
— v. d. Flüh 179
— Jacquier 264
Nikolaus Oresme 120. 169
— Pisano 357
— Pistna 282
— Sigeros 318
Nikopoli 2. 210 f. 216
Nilus, hl. 11
Nizza 349
nobilità 56
Nogaret s. Wilhelm N.
Nominalisten 165 ff. 187. 273. 281. 306
Nothelfer, vierzehn 241
Notitia saeculi 67
Nürnberg 183. 346. 376. 399
— St. Lorenz 244
Nuttlo 258

O.

Oblaten der hl. Maria 286
Occam, W. 40. 111 ff. 155 157. 165 ff. 270
O'Connell 427
Odon v. Sully B. 242
Österreich 297
Ötenbach 183
Ofen 376
Olesnicki, Sbig. 347
Olivi 17 ff. 22 ff. 28 f. 44. 50
Olivier Maillard 231
— de la Marche 217
Olmütz 344
Onkommer 258
Optimismus 304 f.
Oratorien 406
Orléans 100. 212
Orsini 9. 145
— Matthäus 22
— Napoleon 21. 31. 33
Osterspiele 246 f.
Otranto 374
Otto I., K. 68
— III. 307
— IV. 62
Oxford 37. 152 ff. 165. 167 f.
— S. (1222) 243
Ozanam, Fr. 427

P.

Padua 164. 302. 312. 335. 338. 362
— S. Justina 200. 230
Palastbau 356
Palermo 337

Palestrina 26
Panormita 337 f.
Pantheismus 204
Paolo Annibaldi 316
Papstprophezien 28
Papstwahl 5 f.
Parentucelli Tom. 327. 363 s. Nikolaus V.
Paris 19. 46. 343. 415
— Coelestiner 241
— Innocents 250
— Notre Dame 219
— Parlament 264
— St. Victor 170. 184 187
— Univ. 16 f. 24 f. 42. 84. 116. 150. 158 f. 161. 168 ff. 174 f. 188 f. 208. 280. 348 ff. p.
Passau 236
Passionsbilder 257
Passionsspiele 246 ff.
Pastoureaux 39. 219
Patriotismus 343
Patrizier 229
Paul II., P. 371 ff. 375
— III. 420
— Wann 236
Paulutius Trinci 41
Pavia 280. 283. 334 f.
Pazzi 374
Pecha, Ferd. 408
Pecock, Rein. 335
Pedena 297
Perotti, Nic. 329. 348
Perpendikularstil 241
Perpignan 276
Peru 414
Perugia 6. 28. 38. 137. 304
Perugino 377. 403
Peruzzi 404
Pesaro 381
Pessimismus 320
Pest 135. 151. 249
Peter III., Kg. v. Arag. 42
— v. Lusignan, Kg. 215
— v. Ailly 90 f. 159. 167. 170. 273. 275. 304. 349. 409
— Baldo degli Ubaldi 137
— v. Candia 169
— Col 214
— Comestor 238
— v. Corbara 109
— Damiani 11. 51
— Dubois 92 ff. 301
— Filargis 151
— v. Greierz 263
Peter v. Luna s. Benedikt XIII
— v. Luxemburg 147
— v. Macerata s. Liberatus.
— Mart. d'Anghiera 416
— v. Murrone s. Coelestin V.
— Peregrin v. Maricourt 169
— d. Pflüger 152
— Rainalducci 40
— Suchenwirt 209
— de Vinea 324
Petralba 42
Petrarca 120 f. 137. 140. 164. 315 ff. 344. 347 f. 350
Petrus, hl. 51 f. 102. 106. 377
— s. Peter
Pfarrgeistliche 36 f. 226. 235 f.
Pfründenverleihung 123. 125 ff. 156 ff. 280. 296. 371. 375. 396. 399
Philipp II., Kg. v. Fr. 133
— III. 66. 96. 118
— IV. d. Schöne 19. 25. 54 f. 73 ff. 91 ff. 104. 207 f. 224
— VI. 110. 133
— v. Schwaben, Kg. 62
— v. Artevelde 218
— d. Gute, Hz. 215 f. 222. 226. 250
— d. Kühne, Hz. 222
— v. Mallorca 44. 46 f.
— de Mézières 214
— der Schöne EH. 231. 409
Philologen 269. 312 ff. 405
Physik 170
Physiologus 255
Piacenza 6
Piagnoni 387
Picarismus 424
Piccolomini En. s. Pius II
— Francesco s. Pius III.
Pico della Mirandola Gianfr. 395.
— Giov. 329 f.
Piémont 294
Pierre s. Peter
Pietà 256. 403
Pietro s. Peter.
pignotte 129
Pinturicchio 377. 383
Pippin, Kg. 63
Pisa 109. 357
— S. (1409) 150 f. 155. 270. 272
— Campo santo 250. 359 f.
Pisano Nicc., Giov. 357
Pistoja 357
Pius II., P. 369 ff. 380
— III. 393
— V 56
— VI. 426
Plastik 254. 256. 258. 357 ff.
Platina 372 f. 375 ff.
Plato 318. 327 ff. 403. 417
Platoniker 261. 328
— Akademie 329
Plethon 328 f.
Plön 258
Plotin 328
Plumbatoren 379
Plutarch 327. 338
Poggio 326. 333. 347. 367f
Poitiers 118. 161
Polen 209 f. 225. 305. 347. 373
Poliziano, A. 376
Polo Marco 409
Polybios 329
Polyglotte 412
Pomponius Laetus 372
Pontecorvo 381
Porcaro, Stef. 368 f.
Porphyrius 261
Porto Venere 150
Portugal 407 f.
Prag 154 f. 161. 188. 291 f 321. 343 f.
Pragmat. Sanktion 295 f. 302
Predigt 174. 230 ff. 235 f. 285. 291. 305
Preußenfahrt 209
Primat 269. 281. 293. 300
Priorate 96
Proclus 175
Prokop 283
Prokurationen 130. 278
Prophezeiung 10 f. 23 ff. 28. 148 ff. 386 ff.
Provence 18. 33. 44. 118
Provisionen 126 ff. 133 ff. 157 ff.
Prozessionen 244
Psalmen 331
Pseudo-Dionys. s. Dionys

Q.
Quaestio in utramque 84
Quindecim 375
Quintilian 326. 334. 338

R.
Rabida La 408
Radewijns 188 ff. 196
Raffael 394 f. 398. 403. 406
Ragusa, Kd. s. Joh. Dominici
Raimund Gaufredi 19 f. 28. 31
Rainald, EB. v. Ravenna 208
Ramon Lull 162
Raphael v. St. Bavo 226
Raudnitz 344
Ravenna 48
Realismus 165 ff. 352. 360 ff. 402. 410. 423. 425
Recht, Römisches 62. 99f. 262. 307. 335
Reform., K. Sigism. 301 f.
Regenbogen 170
Regensburg 115
Regiomontanus 376
Reichsstandschaft 224
Reims 212
Reliquienverehrung 259
Remigio de' Girolami 49
Renaissance 71 f. 306 ff.
Rense 110
Reservationen 127 f. 157
Reuchlin, J. 376
Revolution, Frz. 426
Rhodus 208. 424
Riario Girol. 374
— Pietro 374
Richard II., Kg. 153 f.
— Rolle 184
— v. St. Victor 184. 187. 415
Rienzo 321
Rimini 276. 365
Ripaille 293. 299
Ritter 206 ff. 424
Ritterorden 207 ff. 211. 214 f.
Robbia, L. della 362
— Andrea 362
Robert, Kg. v. Neapel 43 ff. 101. 316
— Caraccioli 285
— v. Genf 144. 146 (Klemens VII.)
Rodrigo v. Biscelgia 383
Rodriguez Sim. 420
Roermund 202
Roger II, K. 4
— Bacon 10. 162. 169
Rogier van der Weyden 222
Rokoko 426
Rolewinck, W. 238
Rolin 222
Rolle 184
Rom 70 ff. 98. 109. 118 f. 280. 284. 314 ff. 328. 367. 376 f. 393 ff. 402 f. 423
— Apostoli 377
— Campo santo 284
— Colleg. Germ. Rom. 421
— Engelsburg 369. 372
— Kapitol 321. 369
— Kolosseum 367
— Lateran S. (1215) 124. (1512) 82. 394 ff. 412
— Luca Akad. 376
— Republik 373
— Rota 398
— Sacco 401. 406. 417
— S. Croce di Gerus. 253
— S. Maria d.Anima 400
— S. Peter 270. 357. 367. 403 f. 412
— S. Pietro in Vinc. 404
— Sixtina 376 f. 395. 404
— Vatikan 381
— — Archiv 375
— — s. Bibliothek.
— — Borgia Gemächer 383
— — Camera d. Segnatura 403
— — S. Lorenzo 367
Romagna 382 f.
Romantik 426
Romanze 425
Romuald, hl. 11
Rosenkrieg 218
Rosenroman 213 f.
Roselli, C. 377
Rosselino, Bern. 330
Rostock 161
Rougemont 238
Rousseau 426
Rovere Franc. s. Sixtus IV.
— Giul. 378. 380. 393 s. Julius II.
Rubens 222
Rudolf v. Habsburg 66
Rulman Merswin 178
Rupert v. Deutz 170
Ruprecht v. d. Pfalz, Kg. 151
— II. Pfalzgf. 218
— B. v. Straßb. 228
Ruysbroeck 184. 195 f.

S.
Sacchi Bart. s. Platina.
Sachsenhauser Appellation 40. 108
Sachsenspiegel 3. 262
Sadoleto, Jak. 406
Sakramentshaus 244. 253
Salamanca 411. 413. 416. 421
Salbung 60. 62. 89
Salimbene 36
Salmeron, Alf. 420 f.
Salutati, Col. 323 f. 349
Salvian 327
Salzburg 303
Sancha Carrillo 415
Sancia, Kg. 44 ff.
St. Gallen 326
St. Jakob a. d. Birs 297
St. Martial aux Bois 266
Sanok 347
Sansovino And. 408
Santiago 103
Sarazenen 43
Sarzana 366
Savona 150
Savonarola Girol. 330. 384 ff. 395. 398. 402. 403
— Michael 384
Savoyen 263. 293 f. 299
Schauspiele, geistl. 246 ff.
Schiedsgericht 94 f.
Schiner 399
Schisma 146 ff. 272 ff.
Schlick, Kasp. 340. 346
Schmerzensmann 253
Schönensteinbach 230
Scholastik 161 ff. 311. 315. 334. 421
Schuhe 36. 216
Schutzengel 287
Schwabenspiegel 262
Schwarzer Tod s. Pest.
Schweiz 224
Schwertertheorie 61. 80. 87
Schwestern d. gemeins. Leb. 189

Sebastian Castellio 179
Seelenführer 237
Seelenfunken 176. 186
Seelentrost 237
Selbdrittbilder 254
Sempach 207
Seneca 120. 324
Senegambien 407
Senkrechtenstil 241
Serben 2. 210
Sermoneta 383
Servitientaxen 126 f. 131. 140. 156
Seuse 179 ff. 236. 415
Severus v. Antiochien 173
Sevilla 413. 425
Sforza Caterina 374
— Giov. 381
— Lodovico Moro 382
Sibylle 317
Siebenbürgen 210
Siena 284. 337. 345 f. 357. 359. 371 f.
Siger v. Brabant 92. 100. 164.
Sigismondo de' Conti 376
Sigismund K. 151. 210. 272 ff. 282 f. 290. 292. 297. 301. 337. 344
— Hz. 303
Signorelli 377
Siguenza 411
Silves 103
Simmental 263
Simon Fidati da Cassia 35
— v. Montfort 223
Simone Martini 359
Simonie 389 f. 393
Singbruderschaften 239
Sippebilder 254
Sixtus IV., P. 373 ff. 379. 394. 410
Sizilian. Vesper 5. 126
Sizilien 4. 9. 34 f. 43. 48. 126
Skandinavien 225
Sklaven 43
Skotisten 168
Sluter 222
Sodomie 285. 385
Sophokles 327
Soto Dom. 421
Sozialismus 427
Sozialkultur 341 f.
Sozzini, Mar. 346
Spanien 102. 224. 350. 407. 409 ff.
Spanische Sprache 3
Speculum aureum 156
— hum. salvationis 251 f.
Speier 135
Spielkarten-Meister 251
Spielleidenschaft 286
Spiritualen 18 ff. 21 ff. 28 ff. 52 ff. 103. 121. 148
Spolienrecht 130. 233. 278
Staat 58. 78 ff.
Staatskirchenhoheit 108. 116. 279 f. 296 ff.
Staatstheorie 86 ff.
Staatsverwaltung 4
Städte 229. 234 f. 239 ff. 310 f.
Ständeverfassung 223 f.
Steenbergen 258
Stephan II., P. 63
Stephan Langton, EB. 221 223. 243
— May 235
Sterbebücher 237. 250
Stoizismus 120. 323. 334. 341 f. 356
Straßburg 135. 173 f. 177 ff. 189. 201. 228. 301
Suarez Franc. 421
Subiaco 238
Sueton 307
Suger v. St. Denis 100
Symbolik 245 f.

T.

Tabernakel 243
Taboriten 282 f. 292
Tassilo, Hz. 221
Tasso Torqu. 408
Tauler 177 ff. 236. 415
Telesphorus 148 f.
Templer 77 f. 93. 97 f. 119. 207 f. 262. 407
Terenz 307
Terministen 165
Terracina 381
Tertullian 327. 367
Teufel 248. 260 ff.
Thauß 207. 283
Themo 170
Theologia, deutsch 179
Theologie 417 f. 421 f.
Theophilus 367
Theresia, hl. 413. 416
Thomas v. Aquin 39. 49. 56. 78. 82 f. 86. 89. 92. 100. 162. ff. 165. 175 f. 242. 261. 359. 386. 403
— v. Aversa 30
— Becket 414
— Bradwine 167
— Couette 216
— v. Kempen 191 ff. 340. 400. 415. 420
— Morus 406
— Murner 231
— Villanova 413
Thomisten 168. 421
Thukydides 327. 368
Thurgarton 184
Tiara 74 f. 311
Tibaldeschi, Kd. 144
Tirol 261. 303
Titinillus 248
Tivoli 370
Tizio Sig. 396
Tod, schwarzer s. Pest.
Todi 26
Todsünde 291 f.
Töß 179. 182
Toledo 411. 417 f.
Tolomeo v. Lucca 9. 67 ff. 78. 85
Tortosa 397
Toskana 16. 285. 315
Totentänze 249 f.
Toulouse 44. 94. 100. 170
Tournai 258
Tours 208
Trajan 317
Translatio imperii 62 ff. 66. 69. 80. 89. 113
Transsubstantiation 153
Trapezunt 328
Traversari, A. 330
Trient 297
— S. 126. 258. 281. 421 ff. 425
Trier 297. 303
— S. (1310) 262
Triest 297. 369
Trixonia 28
Trommel 207
Tübingen 161. 169
Türken 2. 210. 267. 292. 303. 305. 327 f. 346. 369. 371. 374
Tunis 43
Turm 352 f.
Turniere 93. 227

U.

Ubertino v. Casale 24 f. 30 ff. 41. 50. 55. 109
Udine 292
Übermensch 342 f. 361 f. 393. 404
Ulf Gudmarsson 121. 171
Ulm 179. 239 f. 243 f. 301
Ulrich Engelbrecht 173
— v. Ensingen 239
— v. Richental 274
Umbrien 16. 18. 26
Unam sanctam 78 f.
Unfind 376
Ungarn 136. 210. 305. 346 f.
Ungeld 234
Union 292 f. 326 ff. 330
Universalienstreit 165
Universitäten 161 ff. 306. 416
Unterricht 189. 232. 421 s. Erziehung.
Urban V., P. 130. 136. 140
— VI. 144 ff.
Ursulaspiel 248
Usus pauper 17 ff. 28. 31 ff.
Utraquisten 282
Utrecht 188

V.

Vado mori 250
Vagantentum 188
Valence 260. 382. 427
Valencia 380
Valentin Eber 302
Valla 333 ff. 368. 372
Valois 211
Valpropos 349
Van Eyck 222
Van der Weyden 222
Varna 210
Vasari 354
Vasco da Gama 407
Vauderie 263 f.
Vegius Mapheus 406
Veltro 54 f.
Venaissin 118
Venedig 6. 238. 327. 329. 333. 371. 404 f.
Veni creator 387
Vercelli 30
Vergerio Pier Paolo 344
Vergil 317 f. 408
Verona 54. 318. 406
Veronika-Szene 257
Verrochio 365
Vesperbilder 256
Via antiqua, moderna 168
Vienne S. (1311) 17. 28. 31. 77. 95, 97 f. 123. 208
Vierzehnheiligen 241
vilain 219. 264
Villeneuve 118
Vincenz v. Aggsbach 204
— Ferrer 147. 231 f. 414
Visconti 260. 316. 324. 348
Visitationes ad lim. 140
Vitez 346
Vittorino da Feltre 329. 338 f. 342
Vives, Juan Louis 265. 406. 419
Vließ, Goldenes 215. 217
Völkerbund 94 ff.
Völkerrecht 421
Volkskunde 370
Volkssouveränität 90. 107. 281
Volto santo 258
Vuaire s. 258
Vulgata 189. 238. 336 f.

W.

Wahlkapitulation 7. 139. 288. 369. 371 f. 378 f.
Waisen 292
Waldenser 263 f.
Wallfahrtsbücher 237
Wallis 263
Walter Hilton 184
Wat Tyler 219
Weldego, B. v. Havelb. 247
Weihenstephan 261
Weihnachtsspiele 246 f.
Weiler b. Eßlingen 183
Weingarten, Meister v. 244
Weiße s. Albati
Weltklerus 232
Wenzel, Kg. 151, 154 f. 282
Werner Rolewinck 238
Wessel Goesefort 200
Wiclif 152 ff. 166. 276 f. 282
Wien 161. 169. 179. 209. 259. 298. 305. 345 f. 424
Wilgefortis 258
Wilhelm, Hz. v. Braunschw. 229
— v. Casale 284
— Duranti d. Ält. 65
— Duranti d. Jüng. 97 f.
— d'Estouteville 228. 302
— Fillastre 273
— Karle 219
— Langland 152
— Lemaire 123
— Mörbeke 174
— Nogaret 76 f. 85. 89. 100. 208
— v. Occam s. O.
— B. v. Paderborn 228
— v. St. Amour 16
Wilna 210
Wilsnack 253
Wimpfeling 238
Windesheim 189 ff. 303. 305
Winrich v. Kniprode 209
Wittenberg 161. 259
Wladislaw III., Kg. 210
Wochenstubenbilder 256
Wormar 258
Worms 135
Wucher 286. 301
Württemberg 189
Würzburg 131 f. 228
— S. (1287) 131

X.

Xenophon 327
Ximenez de Cisneros 397. 411 f. 414 f. 417

Y.

York 223. 241

Z.

Zabarella, Kd. 344
Zamometić, Andr. 374
Zauberei 260 f.
Zehnten 82. 105
Zinsverbot 310
Ziska 282. 292
Zunftwesen 311
Zweikampf 411
Zwolle 189. 397

Im gleichen Verlage sind erschienen:

Georg Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters. Herausgegeben von Dr. Anton Diemand. 6 Bände 8° und zahlreiche Abbildungen.

I. Bd. Mit 47 Abbildungen.
3. Aufl. VIII u. 369 Seiten. ℳ 9,—, geb. ℳ 11,—

II. Bd. Mit 49 Abbildungen.
3. Aufl. VII u. 400 Seiten. ℳ 9,—, geb. ℳ 11,—

III. Bd. Mit 22 Abbildungen.
3. Aufl. VIII u. 421 Seiten. ℳ 9,—, geb. ℳ 11,—

IV. Bd. Mit 17 Abbildungen.
3. Aufl. VIII u. 466 Seiten. ℳ 9,—, geb. ℳ 11,—

V. Bd. Mit 14 Abbildungen.
2. Aufl. VIII u. 364 Seiten. ℳ 8,—, geb. ℳ 10,—

VI. Bd. V u. 239 Seiten. ℳ 4,50, geb. ℳ 6,—

Bei Bezug von Bd. I—VI **auf einmal** ermäßigt sich der Preis für die in **Halbleinen** gebundene Ausgabe um 10%.
Bd. I—VI (nur komplett) in Halbleder geb. ℳ 70,—.

Der Verfasser behandelt nicht bloß die deutsche, sondern die ganze abendländische Kulturgeschichte. Es gibt wohl kaum ein Gebiet öffentlichen oder privaten Lebens, über das man nicht aus dem Werke Auskunft erhalten könnte. Von irgendwelcher konfessionellen Befangenheit ist keine Spur zu entdecken; das Werk zeichnet sich durch musterhafte Sachlichkeit aus. Wer genau wissen will, wie es um 900, um 1200 in Deutschland, im ganzen christlichen Abendland ausgesehen hat, und wie die Arbeit der christlichen Völker, denen zuerst Geistliche, Mönche und Fürsten, dann Stadtbürger und Universitätslehrer als Pioniere voranstrebten, allmählich ein Kunstwerk nach dem anderen geschaffen hat, der lese Grupps schönes Werk . . . (Die Zukunft.)

Kurze Geschichte der Klöster, ihrer Beraubung und Vernichtung. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte von Franz Freiherrn von Tunkl. 198 Seiten. br. ℳ 3,90, geb. ℳ 5,—.

Das Buch verfolgt den Zweck, in kurzgefaßter Behandlung den Leser auf Grund reichhaltigen Materials in das mannigfache und weitverzweigte Gebiet der Ordenswelt einzuführen und zum selbständigen Studium anzuregen. Für eine größere Öffentlichkeit bestimmt, war eine sorgfältige Auswahl des Stoffes getroffen, um gewisse, auch in den gebildeten Kreisen bestehende Vorurteile durch geschichtliche Tatsachen zu beeinflussen.

Im gleichen Verlage sind erschienen:

Die Klöster in Preußen. Die staatsrechtliche Stellung der Klöster und die klösterlichen Genossenschaften der katholischen Kirche nach dem in Preußen geltenden Recht. Von P. Heinrich Suso Mayer, Dr. jur. can., Benediktiner in Beuron. 46 Seiten. ℳ 2,40.

Durch die neue Reichsverfassung sind den Klöstern die lange Zeit vorenthaltenen Rechte wieder zurückgegeben worden. Die Aufgabe der vorstehenden Schrift ist nun, die neu entstandene Rechtslage zu klären und zu untersuchen, welches der Sinn der neuen Gesetzgebung ist, was vom alten Recht noch in Kraft und was aufgehoben ist.

Die juristischen Personen der katholischen Kirche historisch und dogmatisch gewürdigt auf Grund des neuesten kirchlichen und staatlichen Rechts. Von D. Dr. Dr. J. Lammeyer, Privatdozent der Rechte an der Universität Köln a./Rh. 240 Seiten. brosch. ℳ 7,—, geb. ℳ 9,—.

Das Buch stellt sich die Aufgabe, eine Darstellung der juristischen Personen der katholischen Kirche zu bringen sowohl nach ihrer geschichtlichen Entwicklung als auch auf Grund des geltenden staatlichen und kirchlichen Rechts. Im Jahre 1869 hat Joh. Friedr. Schulte „Die juristische Persönlichkeit der katholischen Kirche, ihrer Institute und Stiftungen" ediert. Mittlerweile sind wichtige, historische, politische und kirchenpolitische Ereignisse erfolgt, es sei nur an die Reichsgründung 1871, den Weltkrieg mit seiner Begleiterscheinung, der Revolution, erinnert, sowie an die hierdurch bedingte neue Reichsverfassung nebst den verschiedenen neuen Landesverfassungen! Auch auf dem kirchlichen Rechtsgebiete ist ein Markstein zu verzeichnen durch die 1917 erfolgte neue Kodifikation des kirchlichen Rechtsstoffes. Alle diese Vorgänge dürften eine zeitgemäße Bearbeitung der juristischen Personen rechtfertigen.

Die Rechtsverhältnisse an Kirchenstühlen in ihrer grundsätzlichen Auffassung nach staatlichem und kirchlichem Recht besonders in Preußen. Von Dr. J. Grünewald, Rechtsanwalt. V, 72 S. br. ℳ 3,80.

Ist eine staatliche „Kirchenhoheit" und eine besondere Staatsaufsicht über die Kirche mit der deutschen Reichsverfassung vereinbar? Von Dr. theol., Dr. jur., Dr. phil. Josef Löhr, Univ.-Prof. in Tübingen. IV, 50 S. br. ℳ 3,—.

Vorverhandlungen zur Bulle De salute animarum. Ein Beitrag zur römisch-preuß. Kirchenpolitik auf Grund unveröffentlichter vatikanischer Archivalien. Von Dr. Max Bierbaum, Privatdoz. a. d. Univ. Münster. VII, 91 S. br. ℳ 5,20, geb. ℳ 6,80.

Kirchl. Selbstverwaltung im Rahmen der Reichsverfassung. Von Dr. jur. Josef Schmitt, Finanzminister. Unter Mitwirkung von Univ.-Professoren. X, 176 S. ℳ 7,—, geb. ℳ 8,60.

Im gleichen Verlage sind erschienen:

Die Rechtsbeziehungen der Mainzer Metropoliten zu ihren sächsischen Suffraganbistümern b. z. Tode Aribos (1031). Ein Beitrag zur Geschichte der Metropolitanverfassung in Deutschland. Von Dr. theol. Josef Wenner. XVI, 213 S. ℳ 8,40

Die Konkordate. Ihre Geschichte, ihre Rechtsnatur und ihr Abschluß nach der Reichsverfassung vom 11. August 1919. Von Kammergerichtsreferendar Dr. jur. Erwin Lange-Ronneberg. 273 Seiten. ℳ 12,—. (Veröffentlichungen der Görresgesellschaft: Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Heft 51).

Das Werk gibt einen Überblick über die Geschichte und Rechtsnatur der Konkordate und Zirkumskriptionsbullen; eine Erörterung der Konkordatsfähigkeit des Deutschen Reiches und der deutschen Länder unter besonderer Berücksichtigung des Art. 78 R. V.; eine Beantwortung der Frage, inwieweit die Bestimmungen der Reichsverfassung Schranken für den Inhalt eines Landeskonkordats bilden unter besonderer Berücksichtigung des bayerischen Konkordats von 1925.

Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI. I. Teil: Darstellung. Im Anschluß an die Berichte des Prälaten Capaccini a. Deutschland i. Sommer 1837. Von Hubert Bastgen. gr. 8°, 686 Seiten. ℳ 40,—. (Veröffentlichungen der Görresgesellschaft zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit, Band I.)

Die Institutionen des Gaius von Dr. J. Lammeyer. 232 Seiten. brosch. ℳ 6,30. Ein Vademecum für jeden Juristen, der auf wirkliche Kenntnis des römischen Rechtes Anspruch macht.

Elias und Christentum auf dem Karmel. Von Studienrat Dr. theol. Clemens Kopp, Paderborn. gr. 8°. 184 Seiten. ℳ 14,—, geb. ℳ 16,—. (Collectanea Hierosolymitana: Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem, Band III.) Eine literarisch-archäologische Untersuchung über den Werdegang des Christentums auf dem Karmel, das von Anfang an unter dem Schatten des Propheten Elias stand.

Das alexandrinische Akzentuationssystem unter Zugrundelegung der theoretischen Lehren der Grammatiker und mit Heranziehung der praktischen Verwendung in den Papyri. Von Bernhard Laum. Mit drei Tafeln. 521 Seiten. brosch. ℳ 40,—. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, IV. Ergänzungsband.)

Catos Hausbücher. Analyse seiner Schrift De Agricultura nebst Wiederherstellung seines Kelterhauses und Gutshofes von Dr. Josef Hörle. Mit 12 Abbildungen nach Zeichnungen des Verfassers. 270 Seiten. ℳ 16,—. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, XV. Band, 3/4. Heft.)

WITHDRAWN

Im gleichen Verlage sind erschienen:

Dr. Franz Sawicki, Die vier Lebensalter. Ein Gang durch das Leben. 208 Seiten. kart. ℳ 3,60, Ganzleinen ℳ 4,80.

Das Werk schildert die seelische Entwicklung des Menschen unter stetem Aufblick zu den ewigen Leitsternen des Daseins. Es will nicht nur die Wirklichkeit schildern, sondern auch das Ideal zur Geltung bringen und den Sinn des Lebens erfassen. Es spricht aus ihm der Psychologe, der Ethiker, der Erzieher. Es will das Verständnis eigenen und fremden Seelenlebens erleichtern. Es will zur Selbstbesinnung anregen und anleiten, im Dunkel des Lebens den rechten Weg zu finden. — Für alle Kreise der Gebildeten, die den Fragen des Lebens Interesse entgegenbringen und das Bedürfnis haben, das Leben als Ganzes zu überschauen.

Frühere Werke von Dr. Franz Sawicki:

Lebensanschauungen alter und neuer Denker.

I. Das heidnische Altertum. 4. Aufl. VII und 177 S. geb. ℳ 3,75
II. Die christliche Antike und das Mittelalter. 3. Aufl. VIII u. 175 S. geb. ℳ 3,—
III. Von der Renaissance bis zur Aufklärung. 3. Aufl. VIII u. 238 S. geb. ℳ 4,80
IV. Von Kant bis zur Gegenwart. 5. Aufl. VIII und 264 S. geb. ℳ 4,80

Die Gottesbeweise. 8°. 206 Seiten. ℳ 4,50, geb. ℳ 6,—

Individualität und Persönlichkeit. 83 Seiten. kart. ℳ 1,20

Das Ideal der Persönlichkeit. 3. Aufl. VIII u. 223 S. geb. ℳ 4,—

Philosophie der Liebe. Vorträge. VIII u. 150 S. geb. ℳ 2,10

Die Wahrheit des Christentums. 7/8. Aufl. X u. 505 S. ℳ 6,50
geb. ℳ 8,50

*

Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina. Von P. Dr. Thadd. Soiron, O. F. M. Mit 51 Bildern. 212 Seiten. 8°. kart. ℳ 5,—, geb. ℳ 6,—.

Das Evangelium in Palästina führt in diesem Bande den Leser zu den Orten und Stätten, an denen sich die Geheimnisse des Christentums vollzogen haben und lehrt ihn, im Lichte dieser Örtlichkeiten das Evangelium lesen und verstehen. Zugleich will es an Ort und Stelle die Ereignisse der heiligen Geschichte vor dem Leser so erstehen lassen, daß er sie gleichsam miterlebt und von dem mystischen Hauch, der von ihnen ausströmt, berührt und erfaßt wird. — Dieser Band ist der Auftakt zu einer **neutestamentlichen Volkskunde**; er ist auch von großem apologetischem Wert, weil er den historischen Hintergrund sichtbar macht, mit dem die Ereignisse der heiligen Geschichte unlöslich verbunden sind.

3 0311 00013 0824

T5-AVQ-099